This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

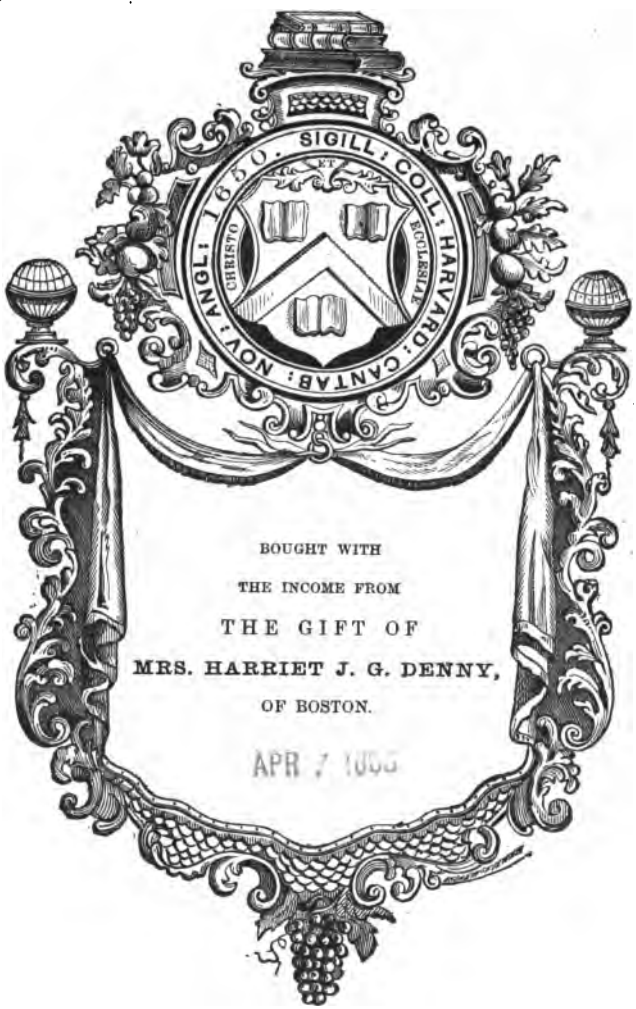
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD COLLEGE LIBRARY.

1880.

Gp 83.360.



BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE GIFT OF
MRS. HARRIET J. G. DENNY,
OF BOSTON.

APR 7 1953

Über den

Platonischen Parmenides.

Von

Dr. Karl Goebel.

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1880.

G/L 83.360

APR 7 1863
Dennys fund.

Vorwort.

Indem ich dem philoſophiſchen Publikum dieſe Schrift über den Platoniſchen Parmenides übergebe, habe ich ein altes Problem in neuer Weiſe zu löſen verſucht. Die früheren Auffaſſungen, die ſymboliſche des Proclus, die formale, die namentlich Schleiermacher, die metaphyſiſche, die Stallbaum vertritt, habe ich zu kritiſieren unterlaſſen. Denn habe ich das Richtige getroffen, ſo iſt mit der Erkenntnis des Wahren am beſten die Einſeitigkeit ausgeglichen und der Irrtum widerlegt; habe ich aber auch geirrt, ſo iſt es immer bedenklich, frühere Irrtümer mit einem neuen zu bekämpfen. Ich habe den Gegenſtand aus Liebe zur Philoſophie angegriffen und vorurteilslos zu ergründen verſucht. Mögen die Kenner die Schrift prüfen und die Sache ſcharf, das Motiv und die Arbeit wohlwollend beurteilen.

Soeſt. Januar 1880.

Inhalt des Platonischen Parmenides.

Der Klazomenier Kephalos kommt, wie er selbst erzählt, mit Landsleuten, die eifrige Philosophen sind, nach Athen und trifft auf dem Markte die beiden Brüder Adeimantos und Glaukos, von denen jener ihm die Hand reicht und ihn willkommen heißt, indem er ihm zugleich sein und seines Bruders Dienste für seinen Aufenthalt in Athen anbietet. Dieses Anerbieten nimmt Kephalos auf der Stelle an, da sie ihm gerade zu dem verhelfen können, was er in Athen sucht. Denn er will seine Landsleute zu dem Stiefbruder des Adeimantos und Glaukos, dem Sohne des Pyrilampes, führen, dessen Name selbst ihm in der langen Zwischenzeit, während welcher er nicht in Athen gewesen, entfallen ist; damit sie von ihm die Unterredung kennen lernen, die einst Sokrates, Zeno und Parmenides mit einander gehabt haben und die jenem von seinem näheren Umgange mit dem Pythodoros, dem Freunde des Zeno her, wohl bekannt war. Adeimantos nennt den Namen seines Stiefbruders Antiphon, bestätigt den Eifer, den derselbe in seiner Jugend für jene philosophischen Disputationen gehabt habe, wenn er auch jetzt seiner Familientradition gemäß sich hauptsächlich mit dem Pferdesport beschäftige, und erbietet sich, die Gesellschaft zu ihm in sein Haus in Melite zu führen, wohin er eben vom Markte gegangen sei. Sie treffen ihn gerade, wie er einen Zaum zum Ausbessern herausgiebt, und als er das

besorgt hat, tragen ihm seine Brüder das Anliegen der mitgekommenen Klazomenier vor. Den Kephalos erkennt und begrüßt er, und obgleich er anfangs auch das von dem Klazomenier selbst wiederholte Anliegen wegen der Schwierigkeit der Erfüllung ausschlägt, so läßt er sich doch endlich bereden und erzählt die Sache, wie er sie von Pythodorus gehört hat.

Auf das große Fest der Panathenäen kamen nämlich einstmals Parmenides und Zeno nach Athen; Parmenides schon alt und grau, etwa 65 Jahre alt, aber ein Greis von edler und schöner Erscheinung; Zeno, sein Lieblingsschüler, nahe an 40, schlank und anmuthig. Sie logieren beim Pythodorus außerhalb der Stadtmauer im Kerameikos. Dort sucht sie der noch ganz junge Sokrates mit vielen anderen auf, um den Zeno sein Buch, das dieser und Parmenides eben damals zuerst nach Athen brachten, vorlesen zu hören. Zeno willfährt ihnen, Parmenides ist aber nicht dabei, und als er zum Schlusse gelangt ist, kommt Pythodorus mit dem Parmenides und dem Aristoteles, der später einer der 30 Tyrannen wurde, herein, und Parmenides und Aristoteles hören noch den Schluß mit an, was Pythodorus für seine Person jedoch nicht für nöthig hält, da er schon früher den Zeno hat vorlesen hören. Als die Vorlesung zu Ende ist, bittet Sokrates, die erste Behauptung des ersten Teils noch einmal vorzulesen, und als das geschehn ist, fragt er den Zeno: „Ist dies also der Sinn deiner Auseinandersetzung: Wenn das Seiende Vieles ist, muß es zugleich ähnlich und unähnlich sein. Nun ist es aber unmöglich, daß das Unähnliche ähnlich und das Aehnliche unähnlich ist, also kann auch das Seiende nicht Vieles sein. Und ist dies zu beweisen eben der Zweck

deines Buches, und jeder einzelne Teil soll ein besonderer Beweis für diesen Satz sein, daß Vieles nicht ist?" Als Zeno dies bejaht und dem Sokrates das Zeugnis gegeben, daß er den Inhalt der vorgelesenen Schrift vollständig verstanden habe, wendet sich Sokrates an den Parmenides mit der Aeußerung, er sehe, daß Zeno nicht nur als Freund, sondern auch als Schriftsteller ihm mit Leib und Seele angehöre, denn er behaupte in seinem Buche nur den Satz, den Parmenides in seinem Gedichte aufstelle und durch gut und schön ausgeführte Beweise stütze, daß das All Eins sei, denn er sage statt dessen, daß nicht Vieles sei und bringe dafür sehr viele und weitläufige Beweise. Wenn er aber den Ausdruck verändere und statt des Einen nicht Vieles sage, so wolle er offenbar damit die Leser irre führen, als ob er eine ganz andere Behauptung aufstelle. Zeno giebt das nur mit Einschränkung zu; was Sokrates sage, sei nur etwas Nebensächliches, und es sei ihm, der allerdings eine feine Nase verrate, aber doch die Hauptsache nicht getroffen habe, entgangen, daß die Schrift doch nicht durchweg einen so hohen Ton anschlage, um ihr diesen Grundgedanken zugleich mit der Absicht zuschreiben zu können, denselben verdecken und den Leuten weißmachen zu wollen, als ob wunder was der Inhalt wäre; die Hauptsache sei eben, dem Satze des Parmenides gegen diejenigen zu Hilfe zu kommen, welche ihn durch lächerliche und widerspruchsvolle Folgerungen aus demselben verspotteten. Seine Schrift sei eben gegen die, die die Vielheit des Seienden behaupteten, gerichtet und wolle es ihnen wiedergeben, indem sie darlege, daß bei geschicktem Verfahren aus der Behauptung der Vielheit noch lächerlichere

Folgerungen gezogen werden könnten, als aus der Einheit des Seienden. Aus jugendlicher Streitluſt und nicht aus überlegtem Ehrgeiz habe er die Schrift als Jüngling geſchrieben, und es habe jemand ſie ihm entwendet und ohne ſeinen Willen herausgegeben. Durch dieſe Erklärung über die Motive und den Zweck der Schrift äußert ſich Sokrates befriedigt, allein in Beziehung auf den Inhalt fragt er den Zeno, ob er nicht glaube, daß es eine ſelbſtändige Idee der Aehnlichkeit und ebenſo des Entgegengeſetzten, der Unähnlichkeit, gebe, und daß an denſelben die Dinge, denen man das Prädikat des Vielen beilegt, teil nehmen, und zwar, daß das, was an der Idee der Aehnlichkeit teil nimmt, eben ja nach der Weiſe und dem Grade der Teilnahme ähnlich, was an der der Unähnlichkeit teil nimmt, unähnlich, was an beiden teil nimmt, beides wird; und wenn alle Dinge durch eine derartige Teilnahme an beiden entgegengeſetzten Ideen gleich und ungleich mit einander ſind, ſo iſt das nicht zum Verwundern. Das Wunderbare würde nur ſein, wenn einer zeigte, daß das ſubſtantiell Aehnliche unähnlich und das ſubſtantiell Unähnliche ähnlich wäre, wenn er aber dem, was an beiden Teil hat, die beiden Prädikate giebt, ſo ſcheint das nicht ungereimt zu ſein. Ebenſo iſt es mit dem Einen und dem Vielen. Wenn jemand zeigt, daß Alles Eins iſt durch das Teilhaben an dem Einen und zugleich Vieles durch das Teilhaben an der Vielheit, ſo iſt das nicht ungereimt. Aber wenn Einer das ſubſtantiell Eine als Vieles und ebenſo das ſubſtantiell Viele als Eins nachweiſ't, ſo werde ich mich darüber wundern. Und ebenſo iſt es mit allem Andern. Wenn einer nachweiſen könnte, daß den

Gattungs- und Artbegriffen selbst diese entgegengesetzten Prädikate zukommen, so wäre es zu verwundern; wenn aber einer mir das Prädikat des Vielen dadurch anbewiese, daß ich in verschiedenen Beziehungen, nach rechts und links, vorn und hinten, oben und unten, steh', und wiederum, daß ich Eins bin, weil ich hier Ein Mensch unter Menschen bin, so ist das nichts zum Verwundern, denn ich habe Teil an der Vielheit und an dem Einen. Wenn nun überhaupt jemand zeigt, daß die konkreten Dinge zugleich Eins und Vieles sind, so weis't er die Prädikate Vieles und Eins nach, aber nicht, daß das Eine als Subjekt das Prädikat Vieles und das Viele als Subjekt das Prädikat Eins habe; wogegen niemand Widerspruch erhebt. Wenn aber jemand zuerst die Begriffe scheidet und selbständig für sich setzt, wie Aehnlichkeit und Unähnlichkeit und Vielheit und Eins und Bewegung und Ruhe und alles derartige, und dann nachweist, daß bei diesen unter einander eine Verbindung und Trennung stattfindet, dann würde ich darüber freudige Bewunderung empfinden. Du hast da ganz wacker spekuliert, Zeno, aber ich würde das doch viel höher anschlagen, wenn jemand dieselbe widerspruchsvolle Verknüpfung der Begriffe, wie Ihr sie in Beziehung auf die konkreten Dinge vorgenommen habt, so auch im abstrakten Gebiete nachweisen könnte.

Nach dieser Aeußerung des Sokrates sehen sich Parmenides und Zeno wider Erwarten des Pythodorus, der geglaubt hatte, sie würden sich darüber ärgern, mit einem Lächeln an, das die Anerkenung des Sokrates ausspricht, und dann fragt ihn Parmenides, nachdem er ihm zuvor die Anerkennung wegen seines philosophischen Strebens ausgesprochen

hat, ob die objektive Trennung von Ideen und der daran teilnehmenden Dinge von ihm selbst herrühre und ob die Ideen, wie Aehnlichkeit, Einheit, Vieles und alle die Begriffe, mit denen Zeno operiert habe, ihm wirklich ein objektives selbstständiges Sein zu haben schienen. Als Sokrates diese Frage bejaht, fragt Parmenides, ob es ebenso von dem Gerechten, Schönen und Guten u. dergl. Ideen gebe. Auch diese Frage bejaht Sokrates. Als sich dann jener nach den Ideen der konkreten Dinge, Mensch, Feuer, Wasser, erkundigt, gesteht Sokrates seinen Zweifel in dieser Beziehung ein. Ueber die Ideen von Haar, Lehm, Schmutz u. dgl. verächtlichen Dingen jedoch befragt, leugnet er deren Existenz; vielmehr decke sich hier deren Sein mit ihrer anschaubaren Wirklichkeit, jedoch gesteht er ein, daß ihm der Gedanke der Ausnahmslosigkeit der Idee schon viel Kopfzerbrechens gemacht habe, nur veranlasse ihn die Furcht, sich in ein Meer von Lächerlichkeiten zu stürzen, denselben immer wieder fallen zu lassen, während er die Spekulation über die Ideen, die er vorher zugegeben hatte, festhalte. Hierin sieht jedoch Parmenides nur ein Zeichen, daß ihn die Philosophie noch nicht vollständig gepackt habe, wie sie ihn nach seiner Meinung noch packen werde, indem er jetzt seiner Jugend wegen noch in den Vorurteilen der Menge befangen wäre, dann aber werde er kein Ding verächtlich finden.

Jedenfalls also giebt es nach Sokrates Ideen von Qualitäten oder Eigenschaften, wie vom Aehnlichen, Großen, Schönen, Gerechten, durch Teilnahme woran der entsprechende Teil unsrer Erfahrungswelt entsteht und begriffen wird. Es kommt also auf die Art und Weise dieser Teilnahme oder der Beziehung der Ideen und Erschei-

nungen zu einander an. Es werden vier Arten dieſer Beziehungen kritiſiert, von denen zwei Parmenides, zwei Sokrates vorbringt. Erſtens nämlich fragt Parmenides, ob jedes einzelne Teilnehmende an der ganzen Idee oder an einem Teile derſelben Teil nimmt; denn ein Drittes wäre wol nicht möglich. Als Sokrates die Teilnahme eines jeden an der ganzen Idee für möglich hält, wirft ihm Parmenides ein, in dieſem Falle müßte das Eine und Identiſche in vielem Beſonderen zugleich ganz und alſo von ſich ſelbſt geſondert ſein. Sokrates ſucht ſeine Behauptung durch eine Vergleichung der Idee mit dem Tage zu ſtützen, der als der eine und identiſche überall zugleich und dennoch nicht von ſich ſelbſt geſondert ſei. Parmenides ſetzt an Stelle dieſer Vergleichung der Idee mit dem Lichte die mit einem Laken, das eine Menge Menſchen überdeckt. In dieſem Falle würde auf jeden Menſchen nicht das ganze Laken, ſondern nur ein Teil deſſelben kommen. So würde alſo die Idee teilbar ſein und die Eigenſchaft, Eins zu ſein, verlieren. Beſonders ungereimt würde dieſe Beziehung bei der Idee des Großen, Gleichen und Kleinen ſein. Denn es würde Etwas groß werden durch einen Teil des Großen, alſo etwas, was kleiner wäre als das Große. Ferner würde das Gleiche durch etwas, was kleiner iſt, gleich ſein. Klein aber würde etwas durch eine Hinzufügung eines Teils des Kleinen ſein, während es durch dieſe Hinzufügung doch größer ſein müßte als früher.

2. Nachdem ſich Sokrates damit einverſtanden erklärt hat, daß die Teilnahme der Dinge an den Ideen weder eine ſolche an einem Ganzen noch an Teilen ſein kann, erklärt Parmenides die Annahme der Ideen etwa auf die Weiſe, daß

Sokrates Eigenschaften der Dinge, wie die groß zu sein, bei allen Anschauungen als identische Erscheinung erkannt und deshalb das Große als Eins gesetzt habe. Sokrates räumt das ein. Aber, sagt Parmenides, wenn man nun das Große als Idee, die besonderen Erscheinungen desselben als reine Vorstellungen faßt (ἐὰν ὡσαύτως τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς), so erscheinet bei beiden wiederum das Prädikat groß als identisch, und es muß also neben der Idee der Größe und dem an ihr Teilnehmenden wiederum eine andere Idee geben, wodurch alles das groß ist, und so ins Unendliche fort, so daß an Stelle jedes Einen unendlich viele Ideen sein werden.

3. Dagegen stellt Sokrates die Möglichkeit auf, jede Idee möchte nur der Begriff sein und nur in Seelen zur Erscheinung kommen (οὐδαμοῦ ἐγγίγνεσθαι ἄλλοθι ἢ ἐν ψυχαῖς). Auf diese Weise werde einer jeden die Einheit gewahrt. Doch Parmenides widerlegt diese Annahme auf folgende Weise. Er sagt, jede einzelne Idee ist also Begriff, der Inhalt des Begriffs aber ist ein Seiendes, und zwar das Eine Identische, was er in Allem begreift. Dieses als das Eine und Identische in Allem begriffen wird also eine Idee sein und also ein Begriff, und es wird also Alles begreifen müssen oder, obgleich es Begriff ist, ohne Begriff sein. Sokrates erkennt diese Beweisführung an und bestimmt

4. die Ideen als die unveränderlichen Urbilder in der Natur (ὥσπερ παραδειγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει) und die Teilnahme der sichtbaren Welt an ihnen als eine Nachbildung derselben. Aber, sagt Parmenides, dann ist doch das Urbild dem Nachgebildeten, soweit dieses jenem ähnlich gemacht ist, als das Nachgebildete dem Urbilde ähnlich. Es

haben also beide teil an der Aehnlichkeit, und es muß also wiederum eine dritte Idee geben, an der sie teilnehmen, um ähnlich zu sein. Diese aber wird auch wiederum ähnlich sein, und es muß also von neuem eine Idee angenommen werden, wodurch sie ähnlich wird, und so ins Unendliche fort. Durch Aehnlichkeit also kann die Erfahrungswelt an den Ideen nicht teilnehmen.

Nachdem also diese vier Arten der Beziehung zwischen den Ideen und der Erfahrungswelt zurückgewiesen sind, fügt Parmenides einen noch schwerwiegenderen Einwurf gegen das Fürsichsein der Ideen hinzu, daß man nämlich keinen widerlegen könnte, der deren Erkennbarkeit leugnete, wenn er nicht von besonderer philosophischer Begabung und Bildung wäre und den guten Willen hätte, einer tief ausholenden und umfassenden Spekulation zu folgen. Der Einwurf besteht also darin, daß wir, im Falle es Ideen giebt, sie nicht erkennen können, woran sich zweitens der umgekehrte schließt, daß ebensowenig die Götter die Erscheinungen derselben erkennen und beherrschen können.

1. Die Ideen sind für sich; also auch die Ideen, die den Beziehungen der Erfahrungswelt entsprechen; hier sind die Beziehungen an Substanzen gebunden, es sind also Eigenschaften oder Accidentien, wie die Eigenschaft, Sklave oder Herr zu sein, eine Eigenschaft oder Accidens des Menschen ist. Die dieser Beziehung entsprechende Idee ist aber substantieller Natur, Sklaverei und Herrschaft sind nicht an andere Begriffe gebunden, sondern stehen als für sich seiende Ideen in Beziehung zu einander; aber nicht in Beziehung zu unserer Welt und umgekehrt. So ist auch das Wissen ein Beziehungsbegriff, der hier an den Begriff des Menschen gebunden ist,

dort aber als Idee ist das Wissen ein unmittelbares substantielles Correlat der Wahrheit. Da nun die Idee des Wissens nicht in uns ist, so können wir auch die Wahrheit an und für sich, die Ideen, nicht erkennen. Ebenso sind

2. das Wissen und die Herrschaft der Götter umgekehrt ideal (ἀκριβεστάτη), und sie haben nicht das Wissen und die Herrschaft über unsere Welt; denn die Ideenwelt und die Erfahrungswelt stehn in keiner Beziehung (δύναμιν οὐκ ἔχουσι) zu einander.

Diese beiden Einwürfe können wir also in dem zusammenfassen, daß, wenn es Ideen giebt, zwischen diesen und der Erfahrungswelt überhaupt keine Beziehung bestehen kann, alsdann also zwei selbständige und absolut getrennte Welten angenommen werden müßten. Diese Einwürfe, fügt er nochmals hinzu, wären außerordentlich schwer zu widerlegen, und es gehöre ein guter Verstand dazu zu begreifen, daß die Allgemeinbegriffe für sich seiende Substanzen sind, noch bewunderungswürdiger aber sei der, der das alles selbständig ergründen und anderen lehren könne. Und dennoch, redet er den Sokrates an, der ihm aus voller Seele beigestimmt, wenn man nicht Ideen des Seienden setzt und jedes Seiende einer Idee zuteilt, die in jedem Einzelnen stets identisch ist, so wird die Möglichkeit des Denkens und des Gedankenaustausches (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις) aufgehoben, und das scheinst Du auch lebhaft empfunden zu haben; was Sokrates bejaht.

Aber wie soll man nun aus diesem Zweifel wegen der Philosophie herauskommen? Durch die Uebung in der dialektischen Methode, die Zeno angewendet hat, sagt Parmenides, nur daß man erstens dieselbe nicht sowohl auf die Anschau-

ungen als die Begriffe anwendet — was eben Sokrates vorhin gefordert hatte und wodurch, wie derselbe jetzt sagt und Parmenides zugiebt, leicht bewiesen werden könnte, daß dem Seienden entgegengesetzte Prädikate, wie gleich und ungleich, zukommen könnten; und zweitens müsse die Hypothese von jedem Allgemeinbegriffe und seinem Gegenteil das jedesmalige Prädikat sowohl bejahen als verneinen und dann aus beiden Hypothesen die Folgerungen für beide, den Begriff und sein Gegenteil, in Beziehung sowohl auf sich selbst als zu einander gezogen werden. Parmenides, von Sokrates und den übrigen Anwesenden bestürmt, versteht sich nach anfänglichem Sträuben dazu, eine Probe einer solchen Dialektik zu geben, oder, wie er sagt, das philosophische Spekulationsspiel zu treiben (*πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν*), und da es ihm am nächsten liegt, von seinem eigenen Satze auszugehen, so setzt er I. die Hypothese: Wenn Eins ist, und zieht daraus die Folgerungen 1) für das Eine und 2) sein Gegenteil, das Andere, und II. Wenn Eins nicht ist, und zieht daraus dieselben zwei Arten der Folgerungen, so daß sich also zwei Hauptabteilungen ergeben, deren jede wiederum in zwei Teile zerfällt.

I. Wenn Eins ist, was folgt 1) daraus für das Eine? A. Das Eine ist nicht Vieles, also giebt es a) keinen Teil von ihm und b) ist es auch kein Ganzes. Denn der Teil gehört immer zu einem Ganzen, und das Ganze ist der Inbegriff von allen Teilen. In beiden Fällen also würde das Eine aus Teilen bestehn und also nicht Eins, sondern Vieles sein. Da es keine Teile hat, so hat es c) auch keinen Anfang noch Ende noch Mitte, ist also d) unendlich, e) ohne Gestalt, denn es ist *α.* weder krumm (kreisförmig), noch

β. gerade. Denn krumm (kreisförmig) ist das, dessen Enden überall gleichweit von der Mitte abstehn, gerade aber das, dessen Mitte vor den beiden Enden liegt. Deshalb ist es f) an keinem Orte, weder α. in sich, noch β. in einem anderen. Denn wäre es in einem anderen, dann würde es von diesem in einer krummen Fläche umfaßt werden und mit dieser in vielen Punkten Berührungen eingehn, nun ist es aber nicht krumm und hat auch keine Teile, kann also nicht umfaßt und auch nicht an vielen Stellen berührt werden. β. kann es auch nicht in sich selbst sein, dann wäre es sowohl das Umfassende wie das Umfaßte, und zwar würde es als das Umfassende ein anderes sein wie als das Umfaßte, da dasselbe nicht als Ganzes zugleich umfassen und umfaßt werden kann, so aber würde das Eine nicht mehr Eins, sondern Zwei sein. Also ist es in keinem Orte, weder in einem andern noch in sich selbst. Weil es also keinen Ort hat, kann es g) weder α. bewegt werden, noch β. ruhn. Denn würde es bewegt, so würde es entweder sich räumlich oder qualitativ verändern; wenn aber das letztere, so kann das Eine unmöglich noch Eins sein; wenn jenes, so müßte es entweder α′ rotieren oder β′ den Ort vertauschen. Rotierte es, so müßte es notwendig eine Mitte haben, um die es rotierte und Teile, die um die Mitte rotierten; da es beides nicht hat, kann es nicht rotieren. Wie es aber ferner an keinem Orte ist, so kann es noch weniger in einen kommen. Denn wenn etwas in einen Ort kommt, so ist es weder schon ganz in demselben noch auch noch ganz außerhalb desselben; wenn also diese Bewegung einem Dinge zukommt, so muß dasselbe Teile haben, von denen der eine schon darin ist, während zu gleicher Zeit

der andere noch draußen ist. Das Eine hat aber weder Teile noch ist es ein Ganzes. β. auch ruhn kann es nicht. Denn es ist niemals in demselben, weil es dann in einem Bestimmten sein müsse (ὅτι ἤδη ἂν ἐν ἐκείνῳ εἴη ἐν ᾧ τῷ αὐτῷ ἐστίν), nun kann es aber weder in sich noch in einem andern sein; also ist es niemals in demselben; was aber niemals in demselben ist, ruht nicht. Ferner wird das Eine h) auch nicht α. dasselbe mit sich oder mit einem andern und β. nicht ein anderes von sich oder einem andern sein. Denn wäre es ein anderes von sich, so wäre es ein anderes als Eins, also nicht Eins. Und wäre es dasselbe mit einem Andern, so wäre es dies und auch nicht Eins, sondern eben ein Anderes als Eins. Ein Anderes von einem Andern kann es aber auch nicht sein. Denn es gehört nicht zum Wesen des Einen, ein Anderes zu sein, sondern nur zum Wesen des Andern. Das Eine wird also nicht durch das Einssein ein Anderes sein, also auch nicht durch sich selbst, also auch nicht selbst; wenn es aber selbst keineswegs ein Anderes ist, wird es von Nichts ein Anderes sein. Dasselbe aber mit sich wird es aus folgendem Grunde nicht sein. Das Wesen des Einen und das Desselbigen sind verschieden. Denn wenn etwas mit einem dasselbe wird, wird es damit nicht Eins; sonst müßte es auch, wenn es mit Vielem dasselbe wird, Eins werden. Wenn also das Eine mit sich dasselbe sein wird, wird es nicht Eins mit sich sein; und so wird es, obgleich es Eins ist, Eins nicht sein, was unmöglich ist.

Ebensowenig wird es i) ähnlich oder unähnlich sein, weder mit sich noch mit einem andern. Denn ähnlich ist das, was dieselbe Eigenschaft hat. Das Wesen Desselbigen und das

Eine aber haben ſich als verſchieden herausgeſtellt. Wenn nun alſo das Eine noch eine Eigenſchaft hätte, verſchieden von dem Einen, ſo würde es die Eigenſchaft haben mehr zu ſein als Eins, das iſt aber unmöglich. Da es alſo niemals die Eigenſchaft Deſſelbigen haben kann, kann es weder ſich noch einem Anderen ähnlich ſein. Unähnlich aber iſt das, das eine andere Eigenſchaft hat. Nun aber kann das Eine auch keine andere Eigenſchaft haben, da es ſonſt ebenfalls die Eigenſchaft hätte mehr zu ſein als Eins, alſo kann es auch nicht unähnlich ſein, weder ſich noch einem andern. Deshalb iſt es auch k) weder α. gleich noch β. ungleich mit ſich oder einem anderen. Wäre es α. gleich ſo müßte es mit jenem, mit dem es gleich iſt, daſſelbe Maß haben; weil dem Einen aber nicht das Prädikat daſſelbe zukommt, kann ihm auch nicht daſſelbe Maß als Prädikat zukommen. Iſt es β. ungleich, ſo iſt es α' entweder commenſurabel oder β' incommenſurabel mit dem, wovon es ungleich iſt. Iſt es nun ungleich mit einem Commenſurabeln, ſo hat es mehr oder weniger von den gemeinſchaftlichen Maßen, das heißt, es hat mehr oder weniger Teile. Iſt es β' incommenſurabel mit einem Ungleichen, ſo hat es ein größeres oder ein kleineres Maß, was natürlich ſchon in α' wiederlegt iſt; oder es könnte auch mit jedem Maße incommenſurabel ſein und nur Ein Maß für ſich ſelbſt oder ſich ſelbſt zum Maße haben, dann würde es dem Maße gleich ſein; aber auch das iſt unmöglich, da es keinem gleich ſein kann. l) kann es nicht älter noch jünger noch gleichalterig ſein; denn ſonſt müßte es an der Gleichheit oder Ungleichheit, nämlich der Zeit und der dadurch bewirkten qualitativen Gleichheit und Ungleichheit, teil haben; was oben wiederlegt iſt.

m) kann es aber auch überhaupt nicht in der Zeit sein, denn was in der Zeit ist, muß immer älter und zugleich jünger werden als es selbst und auch mit sich gleichalterig sein. Also müßte das Eine, wenn es in der Zeit ist, zugleich älter und jünger werden als es selbst und mit sich gleichalterig sein; das ist aber schon vorhin als unmöglich bewiesen.

Daß das, was in der Zeit ist, älter werden und sich gleichalterig sein muß, giebt Sokrates ohne weiteres zu; daß es aber auch jünger wird im Verhältniß zu sich selbst, muß ihm Parmenides beweisen, und zwar geschieht das so: Correlative Gegensätze (*διάφορον ἕτερον ἑτέρου*) haben immer dasselbe Verhältnis des Seins; der eine ist, ist gewesen, wird sein oder wird immer zugleich mit dem andern. Nun sind das Aeltere und das Jüngere solche correlative Gegensätze, also werden sie immer mit einander; was also älter wird als es selbst, muß auch jünger werden. —

Wenn aber also das Eine nicht in der Zeit ist, so hat es keine Vergangenheit, noch Zukunft, noch Gegenwart, also war es nicht geworden, wurde nicht und war nicht, ist nicht geworden, wird nicht und ist nicht, wird nicht geworden sein, wird nicht werden und nicht sein. Da dies aber die einzigen Erscheinungsformen des Seins sind, so kommt ihm keine Form des Seins zu, also ist es nicht; also ist es auch nicht Eins. Was aber nicht ist, dem kann auch keine Eigenschaft oder Beziehung sein, (*οὐκ ἂν εἴη τι ἢ αὐτῷ ἢ αὐτοῦ*). Also gilt von ihm kein Begriff (*ὄνομα*), keine Definition (*λόγος*), kein Wissen, keine Vorstellung, keine Wahrnehmung. Aber, fragt er den Sokrates, ist es möglich, daß das mit dem Einen sich so verhält? eine Frage, die Sokrates verneint.

B. Wenn Eins ist, so hat es Teil am Sein. Also ist das Sein ein Accidens vom Einen, (*καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἑνός ἐστι*), ohne dasselbe wie das Eine zu sein, denn es ist doch nicht einerlei zu sagen Eins Eins und Eins ist, das Eine hat also Teil am Sein, und das Sein ist ein Anderes als das Eine. Wenn das aber, so hat das seiende Eine Teile. Denn wenn ich von dem seienden Einen das Eine und das Sein prädiziere, und diese sind nicht einerlei, so ist doch das seiende Eine das Ganze und das Sein und das Eine die Teile. Und zwar sind diese Teile nicht Teile für sich, sondern Teile zu einem Ganzen, dem seienden Einen. Es wird sich also das Ganze wiederum zerteilen auf die Teile, das Eine vom Sein und das Sein vom Einen haben; also hat jeder Teil wieder zwei Teile u. s. f., so daß die Teilung ins Unendliche geht. Das seiende Eine ist also unendlich teilbar und Vieles. Aber 2) wenn das Eine ist, ist auch das Sein für sich Vieles. Denn das seiende Eine wurde Vieles durch das Sein. Wenn wir aber das Eine als bloßen Begriff fassen, so ist es eben absolut Eins, also etwas anderes Anderes als Sein, und hat daran nur Teil. Wenn nun das Eine ein Anderes und das Sein ein anderes, so wird nicht das Eine durch das Eine und das Sein durch das Sein ein anderes, das eine vom andern, sondern sie sind andere eben durch ein anderes. Das andere ist also nicht dasselbe weder mit dem Einen noch mit dem Sein; wenn ich also die Begriffe Eins und Sein, Sein und Anderes, Eins und Anderes verbinde, so habe ich jedesmal ein Paar, also 2, von denen jedes wieder eines ist. Setze ich nun eins mit einem Paar zusammen, so habe ich drei. Also habe ich Paar und Unpaar. Mit 2 ist aber auch 2mal, mit 3 3mal

gegeben, denn 2 ist 2mal eins und 3 3mal eins. Mit 2 und 2mal ist 2mal zwei, mit 3 und 3mal 3mal 3, kurzum alle Produkte der geraden und ungeraden Zahlen mit einander gegeben. Damit ist jede Zahl gegeben. Wenn also Eins ist, muß notwendig die Zahl sein und darum Vieles und zwar eine unendliche Menge des Seienden, denn die Zahl ist unendlich und hat Teil am Sein. Wenn nun aber jede Zahl Teil am Sein hat, hat auch jeder Teil der Zahl, d. h. jeder Bruch, Teil daran. Auf alles also, das Vieles ist, ist das Sein verteilt, auf das Größte und Kleinste, es giebt also unendlich viele Teile des Seins. Deßhalb ist 3tens auch das Eine Vieles. Denn jeder Teil des Seins ist eben nicht μηδὲν, sondern ἕν. Jeder Teil hat also als Prädikat das Eine, sowohl der größere als kleinere. Wo aber das Eine zugleich vielfach ist, kann es nicht zugleich ganz sein, also ist es geteilt mit jedem Teil des Seins. Das Teilbare aber ist so groß als seine Teile. Also ist das Sein in nicht mehr Teile geteilt als das Eine. Also ist das Eine durch das Sein ebenfalls unendlich geteilt. Also ist nicht nur das seiende Eine Vieles, sondern das Eine selbst von dem Seienden in Vieles geteilt.

So ist also das Eine a) sowohl Eins als Vieles und b) sowohl Ganzes als Teile. Aber auch c) begrenzt und unbegrenzt; begrenzt, insofern es ein Ganzes ist (κατὰ τὸ ὅλον); denn das Ganze umfaßt seine Teile, das Umfassende aber ist Grenze; unbegrenzt aber an Menge oder Zahl. d) hat es Anfang, Mitte und Ende. Denn ohne diese drei Momente giebt es kein Ganzes. Also hat es e) Gestalt, gerade, krumme oder eine aus beiden gemischte. f) ist es so-

wohl in ſich als in einem andern. Denn ein jeder Teil iſt im Ganzen, alſo ſind alle Teile im Ganzen, alle Teile des Einen ſind aber das Eine ſelbſt, alſo iſt das Eine im Ganzen, und das Ganze iſt wiederum das Eine, alſo iſt das Eine in ſich ſelbſt. Wiederum aber iſt das Ganze nicht in den Teilen, ebenſowenig in allen oder in einigen wie in einem einzelnen. Denn wäre es in allen, ſo müßte es notwendig auch in einem einzelnen ſein. Denn wäre es nicht in irgend einem einzelnen, ſo wäre es auch nicht in allen; da nun aber allen das Prädikat einzeln zukommt, in dem Einzelnen aber das Ganze nicht iſt, kann es auch nicht in allen ſein. In einigen Teilen kann es aber deßhalb nicht ſein, weil ſonſt das Mehr in dem Wenigern wäre, was unmöglich iſt. Wenn alſo das Ganze weder in einem, noch in einigen, noch in allen Teilen iſt, ſo muß es entweder in einem andern oder nirgends ſein. Wenn es nirgends wäre, wäre es nichts, es iſt aber ein Ganzes, und in ſo weit es Ganzes iſt, muß es alſo in einem anderen ſein, wie es, ſo weit es die Summe der Teile iſt, in ſich iſt. Vermöge dieſer Eigenſchaften aber muß es g) ſich bewegen und ruhn. Denn was immer in demſelben iſt, ruht; das Eine iſt in ſich, alſo in Einem und geht niemals aus dem Einen heraus, alſo iſt es immer in demſelben und ruht.

Weil es aber auf der andern Seite immer in einem andern iſt, iſt es niemals in demſelben und ruht nicht, ſondern bewegt ſich. h) folgt aus den vorher angezeigten Eigenſchaften, daß es α. ſowohl identiſch mit ſich als ein anderes von ſich und β. auch identiſch und ein anderes in Beziehung auf das Andere iſt. Denn jedes hat zu Jedem eins der drei Verhält-

niſſe, entweder iſt es daſſelbe oder ein anderes oder es ſteht mit ihm im Verhältniß wie Ganzes und Teil zu einander. Nun kann das Eine von ſich kein Teil ſein, auch nicht ein Ganzes, von dem es ſelbſt ein Teil wäre, auch kann es kein anderes von ſich ſein, alſo iſt es identiſch mit ſich. Wenn aber ferner das Eine auf der einen Seite immer in demſelben mit ſich und auf der andern Seite immer anderswo iſt, ſo muß es notwendig, in ſo weit es in einem andern iſt, ein anderes von ſich ſein, in ſo weit es in demſelben iſt. Was aber ein anderes von etwas iſt, iſt ein anderes von einem anderen. Was β. nicht Eins iſt, iſt alles ein anderes als das Eine und das Eine ein anderes von jenem, alſo iſt das Eine ein anderes von dem Andern. Und ebenſo iſt es identiſch mit dem Andern. Denn es ſteht mit dem Andern α′ weder in dem Verhältniſſe des Andersſeins noch β′ des Ganzen- oder Teilſeins. α′ Das Selbige und das Andere ſind einander entgegengeſetzt, alſo kann das Andere nicht in demſelben, und das Selbige nicht in dem Andern ſein. Wenn aber das Andere nicht in dem Selbigen ſein kann, ſo kann es niemals in irgend einem Seienden ſein, denn wäre es auch nur die geringſte Zeit in einem Andern, ſo wäre es ja in dem Selbigen. Alſo kann das Andre nie in dem Einen noch in dem Nichteinen ſein. Alſo kann durch das Andere das Eine nie ein Anderes von dem Nichteinen ſein; aber auch nicht durch ſich ſelbſt, da keins von Beiden am Andern Teil hat. Alſo iſt das Eine kein Anderes vom Andern. β′ ſtehn das Eine und das Andre auch nicht im Verhältniß von Teil und Ganzem zu einander. Denn nicht das Nichteine nimmt teil am Einen, denn ſonſt wäre es nicht das Nichteine, ſondern es wäre

irgendwie Eins. Also ist das Nichteine keine Zahl und auch kein Teil vom Einen oder das Ganze zum Einen als Teil. Was aber weder zu einander ein anderes noch Teil noch Ganzes ist, ist mit einander identisch. Also ist das Eine dasselbe mit dem Andern. i) ist es auch ähnlich und unähnlich und nicht α. mit sich und β. dem Andern. Denn das Eine und das Andere sind von einander ein anderes in derselben Bedeutung des Wortes Anderes, d. h. der Begriff Anderes ist zu beiden gleichwertiges Prädikat, in sofern sie aber dasselbe Prädikat haben, sind sie ähnlich. β) Das Eine und das Andre waren identisch mit einander. Das Identische ist dem Andern entgegengesetzt. Nun ist das Eine und das Andere, soweit sie ein anderes zu einander sind, ähnlich; also sind sie nach der contrapositio, κατὰ τοὐναντίον, in so fern sie identisch sind, unähnlich zu einander. Diese beiden Eigenschaften können aber auch auf folgende Weise bewiesen werden. Soweit das Eine dasselbe als Prädikat hat, hat es kein davon verschiedenes, so weit kein verschiedenes keins was unähnlich damit ist, soweit keins, was unähnlich ist, ist es ähnlich; soweit es ein verschiedenes Prädikat hat, ist es nicht ähnlich. Kurzum das gemeinschaftliche Prädikat identisch und Anderes machte beide und jedes einzelne, das Eine und das Andere, ähnlich und nicht ähnlich mit einander. Da nun aber dieselben Prädikate auch für das Eine in Beziehung zu sich selbst bewiesen sind, so machen sie auch das Eine mit sich selbst ähnlich und unähnlich. k) berührt das Eines α. sich und das Andere und β. berührt sich und β′ das Andere auch nicht. α. Das Eine ist ganz in sich, wie oben bewiesen, und es ist auch in dem Andern. Soweit es ganz in sich, berührt es

ſich, und ſoweit es in dem Andern, berührt es das Andere. β. Was ſich berührt, muß continuierlich zu einander ſein, d. h. es müſſen die Orte des ſich Berührenden unmittelbar auf einander folgen. Wenn ſich das Eine alſo ſelbſt berührt, muß es zwei auf einander folgende Orte haben, es muß alſo aus dem Einen Zwei werden, was nicht möglich iſt. β' Bei Berührungen iſt immer die Anzahl desjenigen, was ſich berührt, um 1 größer als die Anzahl der Berührungen. Soll alſo eine Berührung ſtattfinden, ſo muß das, was ſich berührt, Zwei ſein. Nun hat das Andere nicht Teil an der Einheit, alſo iſt es nicht Eins und nicht Zwei, überhaupt keine Zahl. Das Eine iſt aber nur Eins und nicht Zwei, und darum kann keine Berührung des Einen mit dem Andern ſtattfinden.

l) iſt das Eine α. gleich und β. ungleich mit ſich und dem Andern. α. Was weder größer noch kleiner iſt, iſt gleich. Nun iſt das Eine weder größer noch kleiner als es ſelbſt und als das Andere, alſo iſt es gleich mit ſich und dem Andern. Der Unterſatz wird ſo bewieſen: Was nicht Größe noch Kleinheit hat, kann auch nicht größer oder kleiner ſein. Nun kann in dem Einen Kleinheit und Größe nicht ſein. Kleinheit nicht, denn ſie müßte entweder im Ganzen oder in einem Teile ſein. Wäre ſie im Ganzen, ſo müßte ſie entweder gleichmäßig durch das ganze Eines ſich erſtrecken oder es umfaſſen. In jenem Falle wäre ſie dem Einen gleich, in dieſem größer als daſſelbe. Die Kleinheit kann aber nicht gleich oder größer als etwas ſein oder die Folgen der Größe und Gleichheit bewirken. Im ganzen Einen kann alſo die Kleinheit nicht ſein. Im Teile aber auch nicht, denn ſie würde ebenſo entweder gleich oder größer ſein als der Teil. In dem Seienden kann alſo die

Kleinheit nicht sein, es ist nichts klein als die Kleinheit selbst. Aber auch Größe nicht, denn es ist nicht möglich, daß etwas groß ist, ohne daß es ein Kleines gibt, das es überragt. Da nun die Kleinheit nicht im Seienden ist, ist auch die Größe nicht darin. Da also die Begriffe groß und klein weder auf das Eine noch auf das Andere angewandt werden können, können diese auch nicht größer oder kleiner sein, also sind sie gleich. Ebenso ist es mit dem Verhältnis des Einen zu sich selbst. Da die Begriffe Größe und Kleinheit auf dasselbe nicht angewandt werden können, ist es weder größer noch kleiner in Beziehung auf sich selbst, also gleich mit sich.

β. α′ Das Eine ist in sich, also auch um sich, das Umfassende und Umfaßte zugleich, also größer und kleiner, also mit sich ungleich. β′ Das Seiende muß immer irgendwo, d. h. also in etwas sein. Es giebt aber nichts außer dem Einen und dem Andern. Wenn dieses (das Eine und Andere) also irgend wo in etwas sein muß, muß es, da es kein Drittes gibt, in einander sein, also sich gegenseitig umfassend und von einander umfaßt, im Verhältniß zu einander größer und kleiner, also ungleich sein. Daraus folgt auch

m. daß das Eine gleich und ungleich ist an Zahl mit sich und dem Andern. Denn das Gleiche, Größere und Kleinere hat gleich viele, mehr und weniger Maßteile, und darum ist es gleich, mehr und weniger an Zahl. Also hat das Eine dieselben Beziehungen der Menge wie der Größe.

n. hat das Eine Teil α. an der Zeit, und β. ist α′ älter und jünger und β′ wiederum nicht älter und jünger als es selbst und γ als das Andere. Ebenso ist es δ mit dem Werden. α. Wenn Eins ist, so kommt ihm das Sein zu.

Das Sein ist aber Teilnahme an der Gegenwart, damit an der Zeit. β. Nun schreitet α' die Zeit vorwärts. Also wird das Eine älter, es kann aber nur etwas älter werden, wenn es älter wird als etwas jüngeres; also da es älter als es selbst wird, so wird es zugleich jünger als es selbst. Indem es aber älter wird, muß es aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft gelangen, es kann also nicht in die Zukunft, ohne in der Gegenwart zu sein; was es nun wird, das ist es dann, also älter und jünger als es selbst. Das gegenwärtige Sein kommt dem Einen zu durch das Sein überhaupt, denn es ist immer jetzt, wann immer es ist. Also ist und wird es immer älter und jünger als es selbst. β' Nun aber wird und ist es auch immer gleicher Zeit mit sich, also ist es auch gleichalterig mit sich, also weder älter noch jünger.

γ. Das Andere ist aber nicht Ein Anderes, sondern mehres Andere, also hat es an einer größern Zahl Teil. Von einer größeren Zahl aber ist das Weniger eher entstanden als das Mehr, das Wenigste also zuerst; dieses aber ist das Eine; also ist das Eine älter als das Andere. γ' Wiederum aber hat das Eine Teile, also auch Anfang, Mitte und Ende. Zuerst aber entsteht der Anfang, und dann die andern Teile und zuletzt das Ganze und also Eine. Also ist das Eine am jüngsten, jünger als das Andere, und das Andere älter als das Eine. γ'' Der Anfang und jeder andere Teil ist, soweit er Ein Teil ist, eben Eins; also ist das Eine zugleich mit jedem Anfange und jedem weiteren Fortgange und begleitet alles andere Werdende, bis es zuletzt Ein Ganzes wird. Mit allem Andern hat also das Eine Gleichzeitigkeit und Gleichalterigkeit.

f. Ebenſo wie mit dem Sein iſt es mit dem Werden. Das Eine wird älter und jünger als das Andere und auch wie derum nicht. Dem Älteren und Jüngeren bleibt immer die gleiche Differenz des Alters; alſo kann der Unterſchied nicht größer und alſo das Ältere nicht noch älter und das Jüngere nicht noch jünger im Verhältnis zu einander werden. Aber das Ältere hat mehr Zeit ſeines Werdens hinter ſich als das Jüngere, die Zunahme der Zeit iſt aber gleich, alſo das Verhältnis ihres Alters wird immer kleiner, alſo im Verhältnis zum Jüngeren wird das Ältere jünger und im Verhältniſſe zum Ältern das Jüngere älter. Inſofern alſo das Eine älter und jünger war als es ſelbſt, wird es wiederum jünger und älter als es ſelbſt, und daſſelbe findet ſtatt mit dem Alter des Einen und dem des Andern im Verhältnis zu einander.

n. Weil das Eine an der Zeit Teil hat und älter und jünger wird, kommt ihm auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu. Es war, iſt und wird ſein, wurde, wird und wird werden. Alſo hat es wie alles andere Eigenſchaften und Beziehungen, hatte ſie und wird ſie haben; alſo giebt es Wiſſen, Vorſtellung, Wahrnehmung, Begriff und Urteil von ihm; kurzum alle Kategorien der Erfahrungswelt können auf daſſelbe angewendet werden.

C. Aus der Kombination der im Vorhergehenden gewonnenen Reſultate, daß das Eine ſowohl Eins iſt als Vieles und weder Eins noch Vieles und daß es an der Zeit teil hat, folgt, daß es, ſoweit es Eins iſt, zu Zeiten am Sein teil hat, und ſoweit es nicht Eins iſt, zu Zeiten wiederum nicht am Sein teil hat. In einer andern Zeit alſo hat es teil am Sein, und in einer andern wiederum nicht, es nimmt

alſo teil daran und läßt wiederum davon ab, d. h. es wird und vergeht. Indem es nun aber Eins und Vieles wird und als Eins und Vieles auch wieder vergeht, ſo wird es Vieles, wenn es als Eins vergeht, und Eins, wenn es als Vieles vergeht, es wird alſo zuſammengeſetzt und aufgelöſt. Und ebenſo wird es ähnlich und unähnlich, wird vergrößert, verkleinert und gleich gemacht. Wann jedoch das Eine aus der Bewegung zur Ruhe kommt oder aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, ſo iſt es in gar keiner Zeit. Denn was in der Zeit iſt, muß entweder ſich bewegen oder ruhn. Was aber von der Bewegung zur Ruhe oder von der Ruhe zur Bewegung übergeht, iſt eben im Uebergange begriffen und bewegt ſich und ruht nicht, iſt alſo nicht in der Zeit. Der Uebergang iſt daher plötzlich, ein ſonderbarer zeitloſer Zwiſchenzuſtand zwiſchen der Bewegung und der Ruhe, die Indifferenz beider, in die die beiden Zuſtände umſchlagen, um daraus in einander überzugehn. So wird alſo das Eine, da es ſich ſowohl bewegt als ruht, in dieſe Indifferenz übergehn und da zeitlos ſein und ſich weder bewegen noch ruhen. Und ebenſo verhält es ſich mit den andern Veränderungen. Wenn es aus dem Sein zum Vergehn oder aus dem Nichtſein zum Werden übergeht, ſo iſt es indifferent in Beziehung auf die entſprechenden Bewegungen und Ruheſtände und iſt dann weder, noch iſt es auch nicht, wird nicht und vergeht nicht. Und aus demſelben Grunde wird es bei dem Uebergange vom Einen zum Vielen und umgekehrt weder aufgelöſt noch zuſammengeſetzt, und bei denen vom Ähnlichen und Unähnlichen weder ähnlich noch unähnlich gemacht, ebenſowenig wird es bei der entſprechenden Veränderung vergrößert oder verkleinert oder gleich gemacht.

2. Wenn Eins ist, welche Eigenschaften oder Prädikate kommen dann dem andern zu? (*τἆλλα τοῦ ἑνὸς τί χρὴ πεπονθέναι;*)

A. Das Andere ist, da es eben Anderes als Eines ist, nicht Eins, aber es nimmt in gewisser Beziehung teil am Einen. Denn es hat Teile, weil es, wenn es keine Teile hätte, schlechterdings Eins wäre; Teile gehören aber zu einem Ganzen; das Ganze aber ist Eins aus Vielem, dessen Teile eben die Teile sind. Denn es kann kein Teil Teil von Vielem oder Allem sein. Denn wenn er Teil von Vielem wäre, worunter er selbst wäre, so würde er einerseits ein Teil von sich selbst sein, was unmöglich ist, und andererseits ein Teil von einem jeden der anderen. Denn wenn er von Einem kein Teil wäre, so wäre er ein Teil der andern außer diesem, und so würde er nicht ein Teil von einem jeden sein, wenn er aber nicht von einem jeden Teil ist, wird er von keinem der vielen ein Teil sein, wenn er aber von keinem Teil ist, kann er auch unmöglich von allen Teil sein. Der Teil ist also weder Teil von Vielem noch von Allem, sondern von einer Idee und Einheit, die wir ein Ganzes nennen, das eine vollendete Einheit aus Allem geworden. Also hat das Andere, wenn Teile, auch Teil am Ganzen und Einen, und es ist also a. das Andere Ein vollendetes Ganze. Aber b. hat auch jeder einzelne Teil an dem Einen Teil. Denn ein Einzelnes sein bedeutet eben Eins für sich sein, abgetrennt von dem Andern. c. ist es *α*. unendlich (unbegrenzt) und *β*. endlich (begrenzt). *α*. Das Andere ist Vieles, denn es ist nicht Eins, und wenn es weder Eins noch mehr wäre, wäre es nichts. Da es nun mehr als Eins ist,

obwohl es am Einen als Ganzem und als Teil teil hat, ſo muß es notwendig, wann es am Einen teil nimmt, noch nicht teil daran genommen haben und dann alſo Vielheit ſein. Wenn man nun aber hiervon nur das möglichſt Wenige in Gedanken fortnimmt, ſo iſt daſſelbe, da es nicht am Einen teil hat, auch Vielheit und nicht Eins. Und wenn wir ſo fortfahren und die bloße Ausdehnung (*τὴν ἑτέραν φύσιν τοῦ εἴδους*) ins Auge faſſen, ſo kommen wir auf eine unendliche Vielheit. *β.* Nun aber, in ſo fern jeder Teil ein beſonderer Teil iſt, haben die Teile Grenzen gegen einander und gegen das Ganze und das Ganze gegen die Teile. Das Andere alſo, das Nichteine, iſt durch die Vereinigung ſeiner Natur mit der des Einen ein Beſonderes für ſich, das gegen ein Anderes Grenze hat, nach ſeiner Natur an und für ſich unendlich (unbegrenzt). d. iſt es *α.* ähnlich und *β.* unähnlich mit ſich und unter einander. Denn *α.* inſofern Alles unendlich nach ſeiner Natur, hat es daſſelbe Prädikat. Und in ſo fern Alles Grenze hat, hat es auch daſſelbe Prädikat. In ſo fern es aber beides zugleich iſt, hat es entgegengeſetzte Prädikate, das Entgegengeſetzte iſt aber eben unähnlich. In Beziehung alſo auf jedes einzelne Prädikat iſt das Andere mit ſich einerlei, durch beide Prädikate aber iſt es nicht einerlei mit ſich und unter einander. Und ebenſo kommen ihm die andern Gegenſätze als Prädikate zu, das Identiſche und Andere, Bewegung und Ruhe u. ſ. f.

B. Auf gleiche Weiſe aber kommen ſie ihm auch nicht zu, wenn Eins iſt. Denn a. hat das Andere nicht teil am Einen, und iſt b. auch nicht Vieles. a. Das Eine und das Andre ſind getrennt von einander, denn mit dem

Einen und dem Andern ist alles gegeben, und es giebt daneben nichts Drittes, worin sie zugleich sein könnten. Auch Teile hat das wahre Eine nicht. Also ist weder das ganze Eine noch Teile von ihm im Andern. Also hat auf keine Weise das Andre Teil am Einen, es ist weder Eins noch hat es Eins in sich. Also ist das Andre auch nicht Vieles, denn sonst wäre ja jeder einzelne Teil des Vielen Eins, also ist es selbst auch nicht 2 oder 3, noch sind diese Zahlen in ihm. c) ist das Andere auch nicht ähnlich und unähnlich. Denn würden beide Prädikate von ihm ausgesagt, so hätte es zwei Gegensätze in sich, da es aber an dem Einen nicht teil hat, hat es auch an der Zwei nicht teil. Es kann also weder einer von diesen Gegensätzen noch alle zwei von ihm ausgesagt werden. Ebenso ist es auch nicht identisch oder verschieden; nicht bewegt oder ruhend, nicht werdend oder vergehend; weder größer noch kleiner noch gleich; denn wenn von diesen dem Andern ein Prädikat zukäme, so würde es am Einen, an der Zwei, der Drei, dem Geraden und Ungeraden teil haben, was nicht möglich ist, da es außer aller Beziehung mit dem Einen steht.

Also ist, wenn Eins ist, das Eine und das Andere Alles und Nichts in Beziehung auf sich und auf einander.

II. Wenn das Eine nicht ist, was folgt daraus? Diese Frage formuliert sich näher dahin: wenn Eins nicht ist, was muß sein? Denn wenn ich von einem Nichtseienden spreche, so verstehe ich darunter immer ein Anderes. So verstehe ich auch unter dem nichtseienden Einen ein Anderes, es kommt also

1. dem Einen A. a) das Verstanden- oder Gewußtwerden und b) das Andere als Prädikat zu. c) hat es teil am Vielen. Denn es hat an der Besonderung, die durch jenes,

etwas, dieſes und dergleichen ausgedrückt wird, teil. Denn es würde der Begriff des Einen und des Andern, ſowie jedes beſondere Sein und jede beſtimmte Beziehung und Eigenſchaft deſſelben aufgehoben werden, wenn das Eine nicht an der Beſonderheit teil hätte. Wenn das Eine alſo nicht iſt, kann ihm allerdings das Sein nicht beigelegt werden, aber am Vielen teil zu haben iſt für daſſelbe nicht nur möglich, ſondern ſogar notwendig, wenn wenigſtens das Eine, was nicht iſt, ein Beſonderes iſt. Wenn aber das Eine, das nicht iſt, weder das allgemeine (μήτε τὸ ἕν) noch ein beſonderes Eine (μήτε ἐκεῖνο) wäre, ſo hätte der Satz: Wenn Eins nicht iſt, überhaupt keinen Sinn; verſteht man jedoch unter dem Einen, was nicht iſt, ein Beſonderes, ſo muß das Eine am Beſonderen und damit am Vielen teil haben d) hat es α. die Eigenſchaft der Unähnlichkeit in Beziehung auf das Andere und β. die der Ähnlichkeit in Beziehung auf ſich. α. Denn indem das Andere anders iſt wie das Eine, iſt es auch anders beſchaffen, und das anders Beſchaffene iſt unähnlich. Das Unähnliche iſt aber einem Unähnlichen unähnlich. Es muß alſo auch das Eine die Eigenſchaft der Unähnlichkeit haben, gemäß der das Andere ihm unähnlich iſt. β. Wenn das Eine Unähnlichkeit mit dem Einem hätte, ſo würde das Urteil nicht über das Eine ſein und auch die Hypotheſe nicht vom Einen gelten; es muß alſo das Eine Ähnlichkeit mit ſich ſelbſt haben. e) hat es α. die Eigenſchaft der Ungleichheit mit dem Andern und β. auch wiederum teil an der Gleichheit; jenes, denn es iſt nicht gleich dem Andern, weil es ſonſt dem Andern ähnlich an Quantität wäre; deshalb iſt auch das Andere dem Einen

nicht gleich; was aber nicht gleich ist, ist ungleich, und zwar einem Ungleichen ungleich; also hat das Eine teil an der Ungleichheit. β. Die Ungleichheit hat aber die Begriffe Größe und Kleinheit in sich. Also ist in dem Einen Größe und Kleinheit, also hat es auch Gleichheit. Denn Größe und Kleinheit haben eine Differenz, und in ihrer Mitte liegt die Gleichheit. Was also groß und klein ist, muß auch die Mitte zwischen beiden haben. Das nicht seiende Eine also hat teil an der Größe, der Kleinheit und der Gleichheit. g) hat es auch teil am Sein. Denn wenn ich das Eine als nicht seiend setze, so setze ich sein Nichtsein als wahr und damit als seiend. Es ist also das Eine nicht seiend. Wenn es nun nicht nicht seiend sein wird, sondern sein Sein des Nichtseins sich nicht behaupten kann, so wird es seiend sein. Es muß also das Sein als Nichtsein sich behaupten, damit es nicht ist, gerade wie beim Seienden das Nichtsein sich nicht behaupten kann. So hat das Seiende teil an dem Sein, seiend zu sein, und an dem Nichtsein, nicht nichtseiend zu sein, um ein vollendetes Sein zu sein, das Nichtseiende aber hat teil an dem Nichtsein, ein Nichtseiendes nicht zu sein, aber an dem Sein, ein Mitseiendes zu sein. Da also das Eine nicht ist, hat es teil an dem Sein, ein Seiendes nicht zu sein. Nun hat es aber auch teil am Nichtsein. Also hat es h) teil an der Veränderung, denn das heißt Veränderung, sich so und auch nicht so zu verhalten. Veränderung aber ist Bewegung. Insofern also das Eine vom Sein sich zum Nichtsein verändert, bewegt es sich. Nun aber kann das keine α. Fortbewegung sein, da es nirgends ist, weil es nicht ist, β. keine Drehung, denn es kann auch nicht in demselben sein,

da es nicht ist; γ. keine qualitative Veränderung, da ja das Eine niemals mit sich selbst ungleich sein kann. Also ist das Eine nicht Seiende unbeweglich und ruht. Es kommen ihm also zugleich die Prädikate der Bewegung und der Ruhe zu. Es verändert sich qualitativ und auch nicht, es wird und vergeht und wird nicht und vergeht nicht. —

B. Wenn Eins nicht ist, so ist es absolut (ἁπλῶς) nicht. Also wird es nicht und vergeht es nicht. Denn das Werden ist teil nehmen am Sein, das Vergehn ist das Verlieren des Seins. Also verändert es sich auch nicht, denn sonst würde es werden und vergehn. Also bewegt es sich nicht. Und es ruht auch nicht, denn dann müßte es immer in demselben sein, es ist aber nirgends, da es überhaupt nicht ist. Überhaupt kommt ihm kein Prädikat des Seienden zu, da es nicht ist, weder das der Größe, noch der Kleinheit noch der Gleichheit, auch nicht das der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit weder in Beziehung auf sich selbst noch auf das Andere. Auch nicht die Prädikate der individuellen, räumlichen und zeitlichen, Beziehungen, auch nicht Wissen oder Vorstellung oder Wahrnehmung, nicht Begriff noch Urteil. Überhaupt hat das nichtseiende Eine kein Prädikat.

2. Wenn Eins nicht ist, was folgt für das Andere daraus?

A. Das Andere muß doch anderes sein, denn wenn es nicht auch anderes wäre, so könnte von dem Andern gar nichts ausgesagt werden. Das Andere ist ein Anderes. Es kann nun vom Einen kein Anderes sein, da das Eine nicht ist, also ist es ein Anderes von sich. Das Andere ist also jedesmal nach der Menge ein Anderes von sich, da es nach der Einheit kein Anderes sein kann, denn diese giebt es nicht. Es ist

also jede Masse, auch die allerkleinste, eine unendliche Menge wie eine Traumerscheinung, die Eine zu sein scheint, plötzlich in viele sich auflöst und nun, wenn sie auch ganz klein war, im Verhältnis zu dem Vielen, was aus ihr herausgeschnitten ist, sehr groß erscheint. Und diese Massen sind also das Andere, das unter einander ein anderes ist. Es giebt also viele Massen, die jedesmal eine zu sein scheinen, es aber nicht sind, da das Eine nicht ist. Und ebenso scheint ihm die Zahl zuzukommen, da jedes einzeln zu sein scheint, während es vieles ist. Also auch das Gerade und Ungerade scheint ihm zuzukommen. Ebenso scheint das Kleinste wiederum in ihm zu sein, und dieses scheint wieder viel und groß im Verhältnis zu jedem des Vielen, das klein ist. Ferner scheint jede Masse dem Vielen und Kleinen gleich zu sein, denn sie würde nicht aus dem Größeren ins Kleinere scheinbar übergehn, wenn man nicht dazwischen den Schein der Gleichheit hätte. Und gegen eine andere Masse eine Grenze habend, hat jede Masse in Beziehung auf sich selbst weder Anfang noch Ende noch Mitte. Denn wenn man in Gedanken etwas von ihr fortnimmt, erscheint immer ein anderer Anfang, ein anderes Ende und eine andere Mitte und immer wieder noch Kleineres, da man Eine Masse für sich nicht fassen kann, weil das Eine nicht ist. Also muß alles Sein in Gedanken in Atome aufgelöst werden. Wenn man also eine solche Masse aus der Ferne oberflächlich betrachtet, ist sie Eins, in der Nähe aber, wenn man scharf erkennt, muß jedes als eine endliche Menge erscheinen, wenn es der Einheit beraubt ist. Deshalb muß, wenn das Eine nicht ist und das Andere ist, das Andere zugleich unendlich und endlich und Eins und Vieles scheinen,

und ebenſo ähnlich und unähnlich, identiſch und anders, ſich berührend und getrennt, bewegt durch alle Arten von Bewegung und ruhend, entſtehend und vergehend und keines von beiden, und alles dergleichen.

B. Wenn aber Eins nicht iſt, fällt aller dieſer Schein wiederum weg. Denn das Andere iſt nicht Eins, alſo auch nicht Vieles, denn im Vielen iſt auch das Eine, und wenn Nichts von dem Andern Eins iſt, kann es auch nicht Vieles ſein. Deshalb kann es auch nicht Eins und Vieles ſcheinen. Denn das Andere hat mit dem Nichtſeienden abſolut keine Beziehung, denn das Nichtſeiende hat keine Teile, alſo kann davon auch nichts bei einem von dem Andern ſein. Deshalb giebt es davon keine Meinung und keinen Schein, und es wird das Nichtſeiende abſolut nicht in Beziehung auf das Andere vorgeſtellt. Dieſes wird alſo nicht als Eins vorgeſtellt und deshalb auch nicht als Vieles und nicht als ähnlich und unähnlich u. ſ. f. Kurzum, wenn Eins nicht iſt, iſt Nichts. Das Reſultat des ganzen dialektiſchen Prozeſſes iſt alſo: Mag das Eine ſein oder nicht ſein, ſo folgt, daß es ſelbſt ſowohl als das Andere, jedes in Beziehung zu ſich, und wiederum in Beziehung zu einander, alles und auf alle Weiſe iſt und nicht iſt, und ebenſo ſcheint und nicht ſcheint.

Analyse des ersten, Motivierung und Form des zweiten Teils.

Der Parmenides besteht also außer der Motivierung der Erzählung und der Entstehung des Gesprächs aus zwei Teilen, in dessen erstem Parmenides die Hypothese: daß Ideen sind als unhaltbar zu beweisen sucht, und im zweiten aus den Hypothesen: wenn Eins ist und wenn Eins nicht ist den Widerspruch aller Urteile mit dem principium contradictionis und damit eben die Aufhebung jeglichen Urteils, also des ganzen λόγος im Platonischen Sinne, folgert.

Und zwar läßt Parmenides zunächst im ersten Teile den Sokrates die Begriffe feststellen, denen er den Wert der Idee, d. h. die objektive und für sich bestehende Realität, d. h. ein Sein außerhalb des Denkens und der anschaubaren Dinge zuschreibt. Diese Begriffe sind 1) die Gleichheit, das Eine und Viele und dergleichen; 2) die des Gerechten, Schönen, Guten u. dgl. Dieselbe Scheidung der Begriffe finden wir im Theätet 186: nur daß da dem Gleichen auch noch das Ungleiche entgegengesetzt, statt des Einen und Vielen die Begriffe des Selbigen und des Andern gesetzt und dem Schönen und Guten ebenfalls noch die Gegensätze des Häßlichen und Bösen gegenübergestellt sind. Doch sind auch im Parmenides die Gegensätze als Ideen mit zu verstehen, da Sokrates 129 A und D dieselben Gegensätze als Ideen setzt. Die

erſtere Art ſind die Begriffe, welche die Beziehungen der Dinge zu einander, die zweite diejenigen, welche die Beziehungen des Geiſtes in der Einheit zuſammenfaßen. Was aber drittens die Begriffe der konkreten Anſchauungen betrifft, die wir im Gegenſatze zu jenen Beziehungsbegriffen, als welche ſie im Theätet dort ausdrücklich bezeichnet werden (*καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν*), ſubſtantielle Begriffe nennen können, ſo ſchwankt Sokrates noch, ob er dieſe auch zu Ideen erheben ſollte, zumal die Begriffe wertloſer Dinge wie Haare oder Lehm, weshalb Parmenides ihn noch der Befangenheit in Vorurteilen und alſo des Mangels an Selbſtändigkeit und Konſequenz zeiht.

Die Widerlegung aber der Hypotheſe, daß es Ideen, alſo für ſich beſtehende reale Allgemeinheiten giebt, und daß unſere Erfahrungswelt (*τάδε τὰ ἄλλα*) nur durch ihre Beziehung zu jenen (*ὧν μεταλαμβάνοντα*) Gegenſtand unſerer Erfahrung wird (*τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχει*), d. h. daß ſowohl die Beziehungen der Dinge zu einander, wie ihre Gleichheit und Größe, als auch die des Geiſtes zu den Dingen, das Gerechte und das Schöne, durch dieſe Beziehungen verurſacht werden, vollzieht ſich in zwei Teilen ſo, daß im erſten aus der Prämiſſe der Beziehung zwiſchen den Ideen und den Dingen ihr Sein und im zweiten aus der Prämiſſe ihres Seins die Beziehung zwiſchen ihnen und den Dingen widerlegt wird.

Wenn nämlich 1) eine Beziehung zwiſchen den Ideen und der Erfahrungswelt angenommen wird, ſo könnte dieſe entweder wie die des Ganzen zum Teil, oder wie die einer gemeinſamen Eigenſchaft zu den anſchaubaren Dingen (*μία*

τις ἰδέα ἡ αὐτὴ ἐπὶ πάντα ἰδοτι) oder wie die des Begriffs zu den Gegenständen oder wie die des Urbilds zu den Abbildern sein. Aber alle diese vier Beziehungen widersprechen der Einheit der Idee, und zwar die erste der Einheit als Ganzem, denn sie müßte sich sonst zerteilen oder als Ganzes selbst sich vervielfältigen, die zweite und vierte der Einheit als Zahl, denn die Eigenschaft und die Ähnlichkeit müßten auch der Idee ebensogut zukommen wie den Dingen und also wiederum ein Drittes sein, wodurch diese Gemeinsamkeit verursacht wird, und so ins Unendliche fort, so daß statt Einer Idee unendlich viele für jede Erscheinung gesetzt werden müßten. Die dritte Beziehung aber widerspricht der Einheit des Wesens, denn wenn das Wesen des Gegenstands Begriff wäre, so müßte er selbst begreifen. Nimmt man also eine Beziehung der Idee zu der Erfahrungswelt an, so wird die Einheit der Idee aufgehoben. Aber

Zweitens hebt die Substantialität der Idee ihre Beziehung zu der Erfahrungswelt auf. Denn die Begriffe, die die Beziehungen der Dinge zu einander ausdrücken, d. h. die Relationsbegriffe, werden in der Ideenwelt Substanzen. Knecht und Herr sind hier Accidentien zu Mensch, Herrschaft und Knechtschaft bezeichnen also Beziehungen eines Menschen zu einem andern, sind also Relationen, die Ideen der Knechtschaft und Herrschaft sind aber Substanzen. Ebenso ist es mit dem Wissen der Fall. Das Wissen ist hier eine Beziehung der Seele zu dem Seienden, in der Ideenwelt aber selbst eine Substanz, die zu einer andern Substanz, der Wahrheit, eine unmittelbare Beziehung hat. Unser Wissen ist also ein anderes als das der Idee des Wissens, und da nur durch die Idee die Wahrheit der Ideenwelt erkannt werden kann, können wir

dieſe nicht erkennen. Und ebenſo iſt die Herrſchaft und das Wiſſen der Götter als vollkommen abſtrakt (ἀκριβεστάτη) anders als Herrſchaft und Wiſſen in unſerer Welt der Erfahrung und kann ſich darauf nicht beziehn. Mit der Vorausſetzung der Einheit alſo und der Subſtantialität der Ideen ſteht die Möglichkeit einer Beziehung zwiſchen ihnen und den erſcheinenden Dingen in Widerſpruch. Und da das weſentliche und erkennbare Sein der Dinge eben in der Beziehung derſelben zu den Ideen beſtehn ſoll, ſo folgt, daß mit den Ideen und ihrer Beziehung auch das Sein und die Erkennbarkeit der Dinge, alſo auch die Erfahrungswelt, aufgehoben wird, oder da die Beziehung der Idee mit dem Sein und das Sein mit der Beziehung unvereinbar iſt, ſo kann man ſagen, daß nach Parmenides ſowohl wenn Ideen ſind als auch wenn Ideen nicht ſind, das weſentliche Sein und die Erkennbarkeit der Dinge aufgehoben wird.

Die Hypotheſen des zweiten Teils: Wenn Eins iſt und wenn Eins nicht iſt, ſind alſo nur Verallgemeinerungen oder vielmehr abſtraktere Faſſungen von denen des erſten Teils: Wenn die Idee Eins iſt, oder da mit dem Prädikate der Einheit die Idee ſelbſt fällt: Wenn Ideen ſind und wenn Ideen nicht ſind; und es ſind alſo dieſe Hypotheſen nicht nur um der Perſon des Parmenides willen gewählt, ſondern durch den Inhalt des Geſprächs motiviert.

Der Form nach iſt aber der zweite Teil, wie Parmenides ſelbſt ſagt, eine πραγματειώδης παιδιά, und zwar eine γυμνασία, ein Spekulationsſpiel, denn πραγματεία iſt ein ſowohl von Plato als Ariſtoteles oft gebrauchter Ausdruck für philoſophiſche Spekulation, und zwar ein Spiel

zur Uebung, wovon Zeno in seiner vorgelesenen Schrift ein Beispiel gegeben, indem er in dialektischem Ernst und Scherz das Sein der Anschauungswelt (*τὰ ὁρώμενα*) als gegen das principium contradictionis verstoßend zu beweisen und dadurch zu vernichten versucht hatte. Nur wird hier nicht die konkrete Welt der Anschauung, sondern die abstrakte der Begriffe (*τὰ λογισμῷ λαμβανόμενα*) in ihrer Beziehung zu einander, d. h. das Urteilen, der *λόγος*, als mit demselben Prinzip unvereinbar dargestellt und aufgehoben. Indem diese dialektische Entwicklung ein der philosophischen Spekulation ähnliches Spiel genannt wird, ist sie nicht ein Muster der Eleatischen Spekulation selbst, sondern eine Nachahmung derselben, in der jedoch der Charakter und Typus jener klar zu Tage treten wird, und als Übungsspiel dient sie zur Vorbereitung für eine wirkliche ernste Spekulation. Eben dieses Spekulationsspiel wird eine *πλάνη* genannt, gleichsam ein Gang durch ein Labyrinth, indem die konsequente Entwicklung und umfassende Verbindung der Begriffe zu wahrem Urteil, was der Zweck wahrer Dialektik ist, hier in dem Spiele einer labyrinthartigen Verwicklung der Begriffe, die zu allerhand Aporien führt, vorgeübt wird; wie es 186 D heißt: *ἀγνοοῦσι γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν ἔχειν.* In dieser Bedeutung steht das Wort auch Soph. 245 E, wo auf die Aeußerung des Eleatischen Gastfreundes, daß sich unendlich viele Aporien ergeben, wenn man das Seiende als Eins oder als Zwei setze, Theätet erwidert: *δηλοῖ σχεδὸν καὶ τὰ νῦν ὑποφαίνοντα· συνάπτεται γὰρ ἕτερον ἐξ ἄλλου, μείζω καὶ χαλεπωτέραν φέρον περὶ τῶν*

ἐμπροσθεν ἀεὶ ῥηθέντων πλάνην; d. h. ſchon bei der jetzigen Unterſuchung entſpinnt ſich immer eines aus dem andern, das immer noch bedeutendere und ſchwierigere dialektiſche Verwicklungen und Aporien als das Vorhergehende mit ſich bringt. Dieſe dialektiſche πλάνη τε καὶ διὰ πάντων διέξοδος muß in folgenden Worten des Parmenideiſchen Gedichtes ſtecken (bei Karſten 31 und 32); die bei Simplicius in cod. Taur. geleſen werden:

ἀλλ' ἔμπις καὶ ταῦτα μαθήσεται ὡς τὰ δοκοῦντα
χρὴν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Denn es wäre wunderbar, wenn dieſe den Eleaten ſo eigenthümliche Disziplin außer der Wahrheit und dem Scheine, die im Vorhergehenden als Gegenſtand der philoſophiſchen Erkenntnis aufgeführt werden, nicht auch als Objekt des Wiſſens angeführt worden wäre. Die Eleatiſche Dialektik aber wollte beweiſen, daß die Anſchauungen nur Schein wären, und zwar durch die Kombination der entgegengeſetzten Begriffe mit einander, ſo daß dieſe Prädikate zu demſelben Subjekte werden, die im Parmenides πλάνη genannt wird. Dieſe πλάνη ſteckt in den Worten: διὰ παντὸς πάντα περῶντα. Das ſcheinbare Sein ſteckt in δοκοῦντα εἶναι, das Beweiſen in δοκίμως, wenn man es in δοκιμοῦν ändert, welches Wort im Diogen, Laert. I, 122 bei Pherecydes vorkommt. So würde dem wahrſcheinlichen Inhalte und der Ueberlieferung Genüge geſchehn, wenn man läſe:

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι ὡς τὰ δοκοῦντα
χρὴ δοκιμοῦν εἶναι, διὰ παντὸς πάντα περῶντα;

aber zu alle dem wirſt Du auch lernen, wie man dieſes als das zu ſein Scheinende beweiſen muß, indem man alles

durch jedes hindurch führt; d. h. indem man mit jedem Subjekt (*διὰ παντὸς*) alle möglichen Prädikate (*πάντα*) combiniert und daraus die Konsequenzen zieht. Wir haben also hier ein Beispiel dialektischer Uebung, wie sie diese Schule zur Vorübung für wahre philosophische Spekulation anstellen ließ. Die Form dieses Dialogs also ist ebenso eine Nachahmung des wirklichen Lebens, wie die anderen Dialoge, des Phädon, Symposion, Protagoras, Gorgias, Lysis, in denen das Geschworengericht, das Gastmahl, der *ἀγών*, das Leben und Treiben im Gymnasium, die sophistische Epideixis nachgeahmt werden. Während demnach Plato die Dialektik der Sophisten als Eristik darstellt, macht er die der Eleaten in der Form der *παιδιά* anschaulich, wie diese beiden Arten der dialektischen Unterhaltung im Soph. 237 der *σπουδῇ*, d. h. der ernsten Dialektik entgegengestellt werden, wo der Gastfreund sagt: *Μὴ τοίνυν ἔριδος ἕνεκα μηδὲ παιδιᾶς, ἀλλ' εἰ σπουδῇ δέοι συννοήσαντά τινα ἀποκρίνασθαι τῶν ἀκροατῶν* . . . . . So ist Inhalt und Form des zweiten Teils motiviert. Um aber dessen inneren Zusammenhang mit dem ersten zu finden, müssen wir seinen dialektischen Gehalt näher untersuchen.

Analyse und Kritik des zweiten Teils.

In der Schlußfolgerung aus der ersten Hypothese also: Wenn Eins ist, werden dem Einen folgende Begriffe als Prädikate abgesprochen: das Ganze, die Grenze, die Gestalt, der Ort, die Bewegung und Ruhe, die Identität und das Andersſein, die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit, die Zeit, das Werden, das Sein, der Begriff (ὄνομα), das Urtheil (λόγος), das Wiſſen, die Wahrnehmung und Vorſtellung; alſo werden 1) die räumlichen Beziehungen von ihm verneint. Es kann kein Ding im Raume ſein, kein Ganzes, darum kann es zu einem andern Dinge im Raum auch keine Beziehung haben, weder die allgemeinere des Ortes, noch die beſondere der Grenze und damit auch keine Geſtalt, die eben durch die Begrenzung der Teile beſtimmt wird. Und ebenſowenig eine Veränderung des Ortes, d. h. räumliche Bewegung (die φορά). Die andere species der Bewegung, die ἀλλοίωσις, worin Plato wohl die beiden andern species des Ariſtoteles, die ἀλλοίωσις und αὔξησις, die qualitative und quantitative Veränderung, zuſammenfaßt, gehört zu der zweiten Gattung von Beſtimmungen, ſie iſt eine Veränderung nicht des Dinges als räumlich, ſondern als ſubſtantiell betrachtet. Dieſe zweite Gattung alſo umfaßt die Beziehungen, die ein Ding, als Subſtanz betrachtet, eingeht. Das Andersſein iſt die Beziehung der einen Subſtanz zur anderen, die Identität die Beziehung der Subſtanz zu ſich ſelbſt. Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit, d. h. qualitative und quantitative Be-

ziehungen, ſind Accidentien der Subſtanz. Die dritte Art ſind die zeitlichen Beziehungen, und damit das Werden und das Sein, die von ihm verneint werden. Die vierten Beziehungen ſind die der Dinge zu dem Geiſte oder der Seele, um mehr Platoniſch zu ſprechen, die Parmenides dem Einen abſpricht. Er drückt dieſes aus durch die Worte: *Τούτῳ τῷ μὴ ὄντι εἴη ἄν τι ἢ αὐτῷ ἢ αὐτοῦ;* und nennt dann *ὄνομα, λόγος, ἐπιστήμη, αἴσθησις, δόξα.* Mit dem Genitiv bezeichnet er die Relation oder Einwirkung des Objekts auf das Subjekt, mit dem Dativ die des Subjekts auf das Objekt. Theät. 160 A ſagt Sokrates: *ἀνάγκη δέ γε ἐμέ τε τινὸς γίγνεσθαι, ὅταν αἰσθανόμενος γίγνωμαι· αἰσθανόμενον γάρ, μηδενὸς δὲ αἰσθανόμενον ἀδύνατον γίγνεσθαι· ἐκεῖνό τε τινὶ γίγνεσθαι, ὅταν γλυκὺ ἢ πικρὸν ἤ τι τοιοῦτον γίγνηται.* Das Objekt alſo bewirkt die Thätigkeit des Subjekts oder vermittelt ſeine *δύναμις* in ein *ἐνέργεια* (*τινός; γίγνεται*). Das Subject aber ſubſumiert die Perception des Objekts unter einen Begriff und verleiht demſelben dadurch ein anderes Sein, im Bewußtſein. So bezieht ſich alſo in unſerer Stelle *αὐτοῦ* auf *αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη*, auf die Thätigkeit des Geiſtes, *αὐτῷ* auf *ὄνομα* = Begriff und *λόγος* = Urteil, denn das ſind die Formen, unter denen die Objekte und ihre Beziehungen im Bewußtſein erſcheinen. Daß *λόγος* aber das Urteil bedeutet, ebenſo wie *ὄνομα* den Begriff, zeigt Theät. 202 B: *ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν* und Soph. 262 C. Die Relation der Dinge aber und Begriffe zu einander wird durch *πρός τι* ausgedrückt, wie oben und Soph. 255 C: *οἶμαί σε συγχωρεῖν, τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, τὰ δὲ πρὸς ἄλληλα*

ἀεὶ λέγεσθαι. Es werden alſo vom Einen alle Prädikate verneint, die einem Dinge als räumlich, zeitlich, ſubſtantiell und Objekt der Erkenntnis zukommen können. Und zwar werden ihm dieſe Prädikate durch eine Kette von Schlüſſen abgeſprochen, die durch zwei Hauptſchlüſſe zuſammengehalten wird.

Der erſte iſt der:

P . M
S — M
S — P

Was Teile hat, iſt Vieles.
Das Eine iſt nicht Vieles.

Alſo hat das Eine keine Teile.

Und die Ergänzung:

Was ein Ganzes iſt, hat Teile.
Das Eine hat keine Teile.

Alſo iſt das Eine kein Ganzes.

Daraus folgt dann, daß es keine Ausdehnung hat, keine Geſtalt, Grenze, kurzum daß kein räumliches Prädikat ihm zukommt.

Der zweite Schluß mit ſelbſtändiger Prämiſſe iſt folgender: Was Etwas nicht durch ſich (ἑαυτῷ) iſt, iſt es nicht αὐτὸ, alſo überhaupt nicht.

Das Eins iſt weder ἕτερον noch ταὐτὸν ἑαυτῷ

Alſo iſt es weder ἕτερον noch ταὐτόν.

Wir haben oben geſehen, daß der Dativ die Kategorie der Eigenſchaft ausdrückte, die ja nichts anderes iſt als eine beſtimmte Beziehung, indem alſo durch ἑαυτῷ eben die Bezie-

hung zu einem andern ausgeschlossen wird, wird also dadurch die Beziehungs- oder Eigenschaftslosigkeit, d. h. die Substanz an und für sich ausgedrückt.

Wir könnten also übersetzen:

Was etwas nicht an und für sich oder als Substanz ist, ist es nicht.

Das Eine ist weder ἕτερον noch ταὐτόν an und für sich oder als Substanz.

Also ist es ἕτερον und ταὐτόν nicht.

Und dann folgt aus dieser Beziehungslosigkeit wiederum leicht und richtig, daß die Prädikate der Qualität und Quantität und Zeit nicht von ihm ausgesagt werden können.

Der erste selbständige Schluß also spricht dem Einen die Teile ab, der zweite die Beziehungen. Nun gebraucht Plato das Wort μέρος in allgemeiner Bedeutung. Er sagt Soph. 263 B: εἶδος und μέρος unterscheiden sich so, daß jedes εἶδος ein μέρος, aber nicht jedes μέρος ein εἶδος ist. Die μέρη sind ihm also nicht nur die durch die partitio gewonnenen Teile, sondern auch die durch die divisio gewonnenen εἴδη; und das ὅλον also nicht nur die Einheit der Teile, sondern auch das γένος oder καθόλου, wie auch Arist. Ø. α, 184 a, 16 u. 17 sagt: τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. Das γένος kann also μέρη haben ohne Ausdehnung und anschaubare Teile. Als γένος kann also das Eine Vieles sein, d. h. εἴδη haben, ohne räumliche teilbar zu sein. Man kann es eben λόγῳ τέμνειν, wie es in der Republik heißt, (225 D), wo zugleich die getadelt werden, die über diese Teilung des Einen lachen. Parmenides hat also das von dem μέρος als Gattungsbegriff behauptet,

was ihm nur als species, d. h. als Teil der Ausdehnung, aber nicht in der divisio zukommt. Außerdem aber verwechselt er ὅλον und πάντα. Er sagt: ὅλον ist οὗ ἂν μέρος μηδὲν ἀπῇ. Das ist eben πᾶν. Um ὅλον zu werden, muß erst die ἰδέα die μέρη zu einer Einheit verbinden, wie Plato im Theaet. 204 A. diesen Gedanken auseinandersetzt, der in der Frage liegt: ἢ καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν λέγεις γεγονὸς ἕν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν; und wie es später Parmenides selbst sagt (157 D.): οὐκ ὄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μόριον μόριον, ἀλλὰ μιᾶς τινος ἰδέας καὶ ἑνός τινος, ὃ καλοῦμεν ὅλον.

Als Allgemeinbegriff also hat das Eine allerdings Teile, ideale Teile, Artbegriffe unter sich, es hat einen Umfang, auch hat es einen Ort, zwar keinen ausgedehnten, aber einen in der Seele, ebenso hat es Bewegung, keine reale, aber eine ideale, denn das Denken ist dem Plato Bewegung, wie ja nach dem Timäus (36 E. fg.) die idealen Bewegungen der Seele und die realen des κόσμος einander entsprechen. Und zugleich verbindet sich das Eine mit dem Vielen der Ausdehnung, indem es dieses zu einem Ganzen gestaltet.

Indem er 2) sagt, daß was etwas nicht durch sich und an sich (αὐτὸ) ist, dieses überhaupt nicht ist, identifiziert er das substantielle Sein, also einen Artbegriff des Seins, wiederum mit dem Gattungsbegriff selbst, und denselben Fehler wiederholt er unten, wo er dem Einen das Sein überhaupt abspricht. Er sagt:

Wenn das Eine keinen Teil an der Zeit hat, so hat es auch keinen Teil an der Gegenwart, also ist es nicht. Hier wird also das individuelle zeitliche Sein mit dem allgemeinen Sein identifiziert.

Die zweite Schlußreihe der ersten Hypothese (I. 1. B.) folgert 1) a. daß das seiende Eine Vieles oder vielmehr absolut Vieles, also unendlich ist, durch einen Schluß, der schulgerecht also lauten würde:

Der Teil hat die Teile des Ganzen.
Eins und Sein sind Teile des seienden Einen als Ganzen oder des Einen Seienden.

Also sind Eins und Sein wiederum Teile sowohl vom Einen als vom Sein.

Das Eine sowohl als das Sein sind ebenfalls Ganze, jedes mit den Teilen Eins und Sein, und die Teile dieser Ganzen wiederum ebenso u. s. f. ins Unendliche, so daß sich das seiende Eine bis ins Unendliche teilt. Hier sind erstens im Untersatz Subjekt und Prädikat wiederum ganz gleichwertig als Teile eines Ganzen gesetzt. Eins und Sein sind nicht Teile des Begriffs: seiendes Eins, sondern sind Teile des Urteils: Das Eine ist. Die Teile des Urteils, Subjekt und Prädikat, stehen aber nicht in einem coordinierten Verhältnis zu einander, sondern in dem von Gattung und Art oder Substanz und Accidens oder Grund und Folge; meistenteils in dem von Substanz und Accidens. Es ist also hier dieses Verhältnis der Begriffe zu einander mit dem von Teilen zu einander verwechselt und deshalb auch das Ganze sowol das Eine Seiende als das seiende Eine genannt.

Aber zweitens wenn sie wirklich Teile eines Begriffes als eines Ganzen wären, so würde doch der Obersatz falsch sein. Denn nicht die Teile haben die Teile des Ganzen,

ſondern die Artbegriffe (εἴδη) haben den Inhalt oder die Prädikate wie ihr Gattungsbegriff. Es ſind alſo auch hier die Teile der divisio und die der Ausdehnung identifiziert. Der Schluß alſo beruht darauf, daß Inhalt und Umfang des Begriffs wie Teile eines Ganzen angeſehen ſind.

b. Dem Sein für ſich wird das Prädikat des Unendlichvielen auf folgende Weiſe anbewieſen. Der Begriff des Einen als ſolchen (ἐὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ' αὑτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὗ φαμεν μετέχειν) iſt ein anderer als der des Seins. Und zwar ſind ſie anders nicht durch ſich, ſondern durch das Andere. Das Andere iſt eben etwas Anderes als Beide, ein Drittes neben Beiden. Es geſellt ſich alſo zu dem Einen ein Zweites und ein Drittes, wir haben alſo die Zahlen 1, 2, 3; und damit ſind alle Arten von Zahlen, wie ſie die griechiſche Arithmetik und Logiſtik aufſtellte, und die unendliche Zahlenreihe gegeben. Wenn alſo Eins iſt, ſo iſt die unendliche Zahl, und damit iſt das Sein unendlich viel. Hier iſt Eins als Zahl gefaßt und das Sein bedeutet nicht das Reſultat eines zeitlichen Gewordenſeins, ſondern das im Weſen des Begriffs Liegende, denn die Eigenſchaften der Zahlen ſind nichts Gewordenes, ſondern etwas ihnen Weſentliches und Ewiges. Man könnte ſagen, Parmenides verwechſelt hier das Weſen des Begriffs, wie es im Bewußtſein iſt, mit dem objektiven realen Sein und macht denſelben Fehler, wie Spinoza, der dem in ſich widerſpruchsloſen Begriff der Subſtanz ſchon um deswillen objektive Realität zuſchreibt, oder wie die Scholaſtiker, die dem Begriffe des vollkommenſten Weſens eben um der Vollkommenheit willen auch das ſubſtantielle Sein beilegten; allein das wäre nicht

im Platonischen Sinne, da Plato ja der Zahl eine δύναμις, eine reelle Existenz zuerkennt. Der dialektische Mangel liegt eben darin, daß auch hier die Arten des Einen und des Seins als solche nicht erkannt und dargestellt werden.

c. wird auch das Eine für sich unendlich zerschnitten. Denn das Seiende ist unendlich viel, jedes Seiende ist aber nicht μηδὲν, sondern ἕν, Eins, also ist auch das Eine unendlich viel. Er schließt also:

Das Seiende ist Eins.
Das Seiende ist unendlich viel.

Also ist das Eine unendlich viel.

Das ist ein falscher Schluß; weil die Prädikate der Prämissen zu einem allgemein bejahenden Schlußsatz vereinigt sind:

M = P
M = S

S = P

Er mußte schließen:

Unendlich Vieles ist seiend.
Das Seiende ist Eins.

Also ist unendlich Vieles Eins.

Es ist also Eins Prädikat vom unendlich Vielen Seienden, aber nicht Subjekt, dem das Prädikat des unendlich Vielen zukäme, d. h. es wird hier Accidens, während es früher als Substanz gesetzt war. Wir haben es hier, wie Aristoteles sagt, in der Bedeutung von καθ' ἕκαστον. Das Eine ist zum Einzelnen geworden, wie das auch der Untersatz besagt: Das Seiende ist Eins. Er beweist den Untersatz so: Das ὄν ist nicht μηδὲν, also ἕν. Er identifiziert also

nicht μηδὲν mit ἕν; das iſt allerdings nicht richtig; denn der Gegenſatz von μηδὲν iſt nicht ἕν, ſondern τι. Und man könnte ſagen, es wäre hier ein Fehler durch die Schuld der Sprache veranlaßt, die den Verfaſſer verführt, den Gegenſatz des ſprachlichen Etymons zugleich als Gegenſatz des Begriffs zu nehmen, wie Plato einen ähnlichen Fehler im Phädon macht, wo er die etymologiſche Bedeutung von ἀθάνατος = untodt mit der von unſterblich gleich ſetzt. Allein im Theaet. 188 E. beſtätigt Sokrates, daß das τι nicht οὐδέν, ſondern ἕν iſt. Das τι iſt ein καθ' ἕκαστον. Während wir alſo in dem vorigen Schluſſe Eins als Zahl bekamen, bekommen wir es hier als Einzelnes, oder wie Plato ſagt, das Eine iſt durch das Sein in Scheidemünze umgeſetzt (κατακεκερμάτισται), wie er im Soph. vom Andern ſagt (ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι, was er vorhin dem Sein durch das Andere geſchehen ließ) und derſelbe Gedanke vom Einen wie hier auch in der Rep. 525 E. ausgeſprochen wird: οἶσθα γάρ που τοὺς περὶ ταῦτα δεινοὺς ὡς, ἐάν τις τὸ ἓν ἐπιχειρῇ τῷ λόγῳ τέμνειν, καταγελῶσι τε καὶ οὐκ ἀποδέχονται, ἀλλ' ἐὰν σὺ κερματίζῃς αὐτό, ἐκεῖνοι πολλαπλασιοῦσιν, εὐλαβούμενοι μή ποτε φανῇ τὸ ἓν μὴ ἕν, ἀλλὰ πολλὰ μόρια. Das λόγῳ τέμνειν bedeutet in die εἴδη zerlegen, das κατακερματίζειν in die kleinſte Münze umwechſeln, alſo das Eine vereinzeln, d. h. ſeinen Begriff auf das Einzelne ausdehnen. Wie das aber möglich iſt, daß das Eine unendlich mal geſetzt werden kann, ohne ſein Weſen als Eins zu verlieren, zeigt Soph. 245, A: Ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἑνός ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσι οὐδὲν ἀποκωλύει, καὶ

ταύτῃ δὴ πᾶν τε ὂν καὶ ὅλον ἓν εἶναι. Von allen Teilen alſo eines Teilbaren kann das Eine als Eigenſchaft oder Prädikat ausgeſagt werden, und in dieſer Beziehung iſt jenes ſowohl eine Summe als auch Ein Ganzes. Der Gattungsbegriff Eins alſo kann ſich unendlich mal beſondern, indem er zum Accidens (oder Prädikat oder Eigenſchaft) eines jeden Dinges wird. Und dieſes ſelbe würde hier in unſerm dritten Schluſſe ausgeſprochen ſein, wenn richtig geſchloſſen wäre. Daß Plato ſelbſt den Fehler hier in die falſche Form des Schluſſes gelegt hat, darf man wohl nicht behaupten, für ihn lag der Fehler wiederum in der Identifizierung des ſubſtantiellen und accidentiellen Einen, des Einen als Subjekt und als Prädikat.

Eine gleiche Einſeitigkeit zeigt ſich in der 2. ſelbſtſtändigen Prämiſſe dieſes Teils (I, 1, B.). Denn wie die Verneinung der Beziehungsbegriffe für das Eine durch einen beſondern ſelbſtändigen Schluß bewieſen wird, ſo auch hier die Bejahung derſelben. Er ſagt: Jedes ſteht zu jedem in der Beziehung, daß ſie entweder daſſelbe oder ein anderes ſind, oder ſich wie Ganzes und Teile zu einander verhalten. Nun iſt das Eine nicht ein Teil von ſich und nicht ein Anderes, alſo iſt es daſſelbe mit ſich. Mit dem Selbigen und dem Andern ſind aber nur die Relationen zweier Begriffe zu einem Dritten gegeben. Die Begriffe ſind hierbei beide Subjekte, und es wird ihnen ein dritter als Prädikat zugeſprochen oder abgeſprochen, oder wie Plato ſich ausdrücken würde, die beiden ſind χωρίς von einander und haben teil an einem Dritten. Es fehlt bei dieſer Klaſſifikation der Beziehungen die Beziehung der Begriffe, wo der eine am andern Theil hat, d. h. der eine vom andern Prädikat iſt; kurzum wie in dem entſprechenden Schluſſe des vorhergehenden Teils

das accidentielle Eine ausgeſchloſſen wurde, ſo wird auch hier die Beziehung von Subſtanz und Accidens außer Acht gelaſſen, und ebenſo fehlt als Ergänzung zu dem Verhältnis des Ganzen und der Teile das der idealen Teilung, d. h. das der Gattung und der Arten.

Indem er nun aber aus dieſem Prädikate des Andern und Deſſelben das des Aehnlichen und Unähnlichen mit dem Andern beweiſen will und ſchließt:

Subjekte, die daſſelbe Prädikat haben, ſind ähnlich.

Das Eine und das Andere haben daſſelbe Prädikat des Andern.

Alſo ſind ſie ähnlich.

und ferner: Daſſelbe iſt dem Andern engegengeſetzt.

Alſo ſind das Eine und das Andere nach der contrapositio, weil ſie Beide das Prädikat Desſelben haben, unähnlich.

ſo ſind 1. die beiden Prädikate Daſſelbe und das Andere in dieſer hier geltenden Beziehung nicht entgegengeſetzt, ſondern gleich, weil nur daſſelbe Prädikat die Ähnlichkeit machen würde, nicht aber das beſondere Prädikat des Andern. Aber 2. daſſelbe Prädikat an und für ſich macht noch nicht die Ähnlichkeit, ſondern daſſelbe Qualitätsprädikat, das die Subjekte in dieſelbe Beziehung zu einem Dritten ſetzt. Es iſt alſo hier einesteils die species für das genus und anderenteils der Beziehungsbegriff abſolut geſetzt. Eine ähnliche Verwechſelung oder vielmehr Vertauſchung von Subſtanz und Accidens bei demſelben Begriff ſ. Theaet. 159 A.

Der Mangel an Unterſcheidung des Begriffs in ſeine Arten iſt an manchen andern Stellen dieſes Teils Urſache

des doppelten Mittelbegriffes und dadurch des falſchen Schluſſes. 145 E. ſagt er, nachdem er geſchloſſen, daß das Eine ſowohl in ſich als in einem andern iſt: *ἐν . . . ἑνὶ ὂν καὶ ἐκ τούτου μὴ μεταβαῖνον ἐν τῷ αὐτῷ ἂν εἴη. Τὸ δέ γε ἐν τῷ αἰτῷ ἀεὶ ὂν ἑστὸς δήπου ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι* und ebenſo: *τὸ ἐν ἑτέρῳ ἀεὶ ὂν (ἀνάγκη) . . . . κινεῖσθαι*; wo dem allgemeinen Begriffe *ἐν τῷ αὐτῷ* und *ἐν ἑτέρῳ* der ſpezielle des Orts untergeſchoben wird, wohl eine Freiheit des Spiels, aber das Spiel ahmt die Wirklichkeit des Lebens nach, und auch im Scherze ſteckt ein Ernſt.

Tiefer ſteckt dieſer doppelte Mittelbegriff 152 B. Was (wie das Eine) mit der Zeit fortgeht, wird älter. Wenn nun aber etwas älter wird, ſo wird es älter als ein anderes, was jünger wird, alſo wird das Eine zugleich älter und jünger als es ſelbſt. Im Oberſatz iſt offenbar von einem arithmetiſchen, im Unterſatz von einem geometriſchen Verhältniſſe die Rede. Denn bin ich jetzt a Jahre, werde ich in m Jahren $a + m$; $a + m - a$ die Differenz, um die ich älter geworden, wird durch ein arithmetiſches Verhältnis ausgedrückt. Allein bin ich a Jahre alt und ein anderer b, ſo iſt das Verhältniß unſerer Alter $\frac{a}{b}$ nach m Jahren $\frac{a + m}{b + m}$; dieſes Verhältnis nähert ſich mit wachſendem m immer mehr der Einheit; ſoll ich alſo bei wachſenden Jahren im Verhältnis zu dem andern immer älter, das Verhältnis alſo immer größer werden, ſo müßte der andere immer weniger an Jahren zunehmen, als ich, d. h. der Nenner weniger wachſen als der Zähler, alſo die Differenz der Jahre immer größer, und ſo der andere verhältnismäßig

immer jünger werden. Auch dieſe beiden mathematiſchen Verhältniſſe ſind identifiziert.

Nachdem er dann aus der Beziehung der zeitlichen Prädikate dem Einen das Sein als Prädikat ebenſo zugeſprochen, wie er es demſelben im erſten Teil aus der Verneinung eben derſelben Prädikate abgeſprochen hatte, kombiniert er C. die Prädikate des Seins und Nichtſeins und deren Spezies in dem Begriffe des Werdens und Vergehens und deſſen Arten, des Ähnlich- und Unähnlich-, des Vergrößert- und Verkleinert- und Gleichwerdens, des Zuſammengeſetzt- und Aufgelöſtwerdens, der Bewegung und der Ruhe. Die Aporie, die im Begriffe des Werdens liegt, iſt hier ſchon in ihrem Weſen erkannt, und Schleiermacher hat gewiß Recht, dies beſonders am Parmenides zu bewundern. Es beſteht dieſe Aporie aber in folgenden 3 Momenten: 1) der Indifferenz der Gegenſätze; 2) der Einheit der Gegenſätze und 3) der Plötzlichkeit der Veränderung aus dem einen Gegenſatze in den andern oder der Unmöglichkeit, ſich die Entſtehung der Gegenſätze aus einander kontinuierlich vorzuſtellen. Er macht dies ſehr anſchaulich an der Bewegung und Ruhe. Was in der Zeit iſt, muß ſich entweder bewegen oder ruhn. Wenn nun etwas aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, und umgekehrt, ſo geht es nicht über, indem es ruht oder umgekehrt ſich bewegt, denn wenn es das thut, iſt es ſchon übergegangen, ſondern es ruht weder noch bewegt es ſich, es iſt alſo in der Indifferenz der beiden Zuſtände; da aber was in der Zeit iſt ſich entweder bewegen oder ruhen muß, ſo iſt dieſe Indifferenz nicht in der Zeit, ſondern eine wunderbare, eine zeitloſe und plötzliche Erſcheinung (*ἄτοπός τις ἐξαίφνης φύσις, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ*

οὐσα). Aber zugleich geht aus dieſer Erſcheinung ſowohl die Bewegung als die Ruhe hervor, es ſind alſo beide Zuſtände in ihr enthalten, ſie alſo zugleich die Einheit beider.

2. Nun wendet er die Analogie der räumlichen Bewegung und Ruhe auf alle Bewegungen und Ruheſtände an. Unter die Ruhe *ſubſumiert* er die Gegenſätze des Seins, unter die Bewegung die des Werdens und ſagt: demnach wird das Eine auch beim Uebergange aus dem *Sein* ins *Vergehn* oder *Nichtſein* ins *Werden* jene zeitloſe Indifferenz zwiſchen *Sein* und *Werden*, *Nichtſein* und *Vergehn* durchmachen, und alſo dann auch *nicht werden* und *nicht vergehn*. Alſo wird das Eine und wird auch nicht, es vergeht und vergeht auch nicht u. ſ. f. Hier ſind zwei Fehler gemacht. Erſtens iſt das, was nur von der species der räumlichen Bewegung gilt, auf alle Bewegungen übertragen. Die räumliche Bewegung iſt eine Continuität von Uebergängen von Ort zu Ort oder Veränderungen der räumlichen Beziehungen eines Gegenſtandes zu einem gegebenen Punkte; die anderen Bewegungen oder Uebergänge ſind Eine einzige Veränderung aus einem Zuſtande in einen andern; was dieſen in der räumlichen Bewegung entſpricht, iſt jedesmal Ein Moment der Bewegung, d. h. ein Uebergang von Einem Ort zu Einem anderen, dem daranſtoßenden. Ein Uebergang vom Sein zum Werden iſt unmöglich, denn giebt es einen Uebergang zum Uebergang, ſo müſſen unendlich viele Uebergänge zwiſchen den Zuſtänden interpoliert werden. Und zweitens iſt in der Indifferenz zwiſchen den entgegengeſetzten Zuſtänden keineswegs die Indifferenz der Uebergänge ſelbſt enthalten. Es iſt allerdings dieſe Indifferenz an und

für sich dieselbe, aus der das Sein zum Nichtsein und das Nichtsein zum Sein wird, aber es liegt eben der wesentliche Unterschied darin, ob dieselbe aus dem Sein entstanden und zum Nichtsein führt oder aus dem Nichtsein entstanden und zum Sein führt. Das Wesen der Begriffe Entstehn und Vergehn liegt in dem Zeitverhältnis der Zustände des Seins und Nichtseins, deren Uebergänge sie bezeichnen. Geht das Sein vorher und folgt das Nichtsein, so ist jene Indifferenz Vergehn, umgekehrt ist sie Entstehn. Sein und Nichtsein sind also in jenem Uebergange indifferent, aber Entstehn und Vergehn sind charakterisiert. Der hier bewiesene Widerspruch ist also wiederum dadurch gewonnen, daß die species eines genus nicht unterschieden sind. Denn es ist die Bewegung als Zustand und als Übergang von Einem Zustande zu einem andern und wiederum die Gegensätze des Seins und Werdens gleichgesetzt.

Wenn nun nach dem Vorhergehenden dem Einen die allgemeinen Prädikate dadurch abgesprochen werden, daß es als starres Eins von dem Vielen absolut geschieden ist und dadurch zugesprochen, daß es in Vieles gesondert wird, so bekommt zweitens das Andere dieselben Prädikate dadurch, daß ihm Teil am Einen gegeben, d. h. daß ihm das Eine als Prädikat beigelegt wird, und verliert sie wiederum dadurch, daß es außer aller Beziehung mit dem Einen gesetzt wird. Was ist aber unter dem Anderen zu verstehen? Das griechische τὰ ἄλλα ist ein glückliches Neutrum, in dem zugleich durch den numerus der Gegensatz gegen das Eine ausgedrückt wird. Hegel versteht bekanntlich die anderen Ideen darunter. Das ist natürlich falsch. Die Ideen sind eben ihrem Wesen nach

Eins, alſo nicht Anderes von ihm. Stallbaum meint, es wären die Körper. Das iſt zu eng. Es iſt eben das, was 130 E. a. E. *τάδε τὰ ἄλλα* iſt in der Frage des Parmenides an den Sokrates: *δοκεῖ σοι, ὡς φῄς, εἶναι εἴδη ἄττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνομίας αὐτῶν ἴσχειν;* wo *τάδε τὰ ἄλλα* offenbar die ganze Erfahrungswelt im Gegenſatze zu den Ideen bedeutet. So wird *τὰ ἄλλα* auch hier daſſelbe ſein, der Inbegriff der Erfahrungswelt.

A. Dieſem Andern wird alſo die Teilnahme am Einen zugeſprochen und zwar durch Vermittelung der Begriffe Teil und Ganzes, wie durch dieſelbe Vermittelung dem Einen die allgemeinen Prädikate abgeſprochen wurden. Das Andere, ſagt er, muß Teile haben, denn hätte es keine Teile, ſo wäre es Eins, nun iſt es nicht Eins, alſo hat es Teile. Teile gehören aber nur zu einem Ganzen, das Ganze iſt nicht die Summe der Teile, ſondern eine einheitliche Anſchauung (*ἰδέα τις καὶ ἕν τι*). Als Ganzes hat alſo das Andere Teil am Einen, aber auch als Teil, denn jeder Teil iſt ein Einzelnes. Dem Anderen kommt alſo das Eine als Prädikat zu in ſeiner Beſonderung als Ganzes und als Einzelnes. Aber zugleich iſt es Vieles. Das hätte ſogleich aus der Teilbarkeit geſchloſſen werden können, allein es iſt ihm darum zu thun, demſelben das Prädikat das abſolut Vielen, d. h. des Unendlichen anzubeweiſen, und deshalb faßt er das Eine in einer dritten Beſonderung als Zahl. Er ſagt: das Andere iſt mehr als Eins, denn es kommt ihm das Prädikat des Einen in doppelter Hinſicht zu, als Ganzes und als Einzelnes. Hier wird das Eine als Zahl genommen, aber offen-

bar wiederum falsch die Besonderungen des Einen als Ganzes und als Einzelnes mit der als Zahl gleichgesetzt. Da das Andere also nicht Eins ist, fährt er fort, sondern nur daran teil nimmt, so muß es offenbar dann wann es daran teil nimmt, eine Menge sein, die der Einheit entbehrt, und wenn wir in Gedanken die möglichst kleine Menge wegnehmen, so ist sie doch immer noch Menge, ohne Einheit, u. s. f., so daß also jede angeschaute Größe, wenn wir sie als der Idee entgegengesetzte Erscheinung, d. h. als bloße Ausdehnung, betrachten, unendlich an Menge ist.

Wir haben hier die Aporie des Zeno von der unendlichen Teilbarkeit des Raumes, wodurch dieser die Bewegung als einen widerspruchvollen und darum unhaltbaren Begriff beweisen wollte. Es ist im wesentlichen dieselbe Aporie, als die vorhin erläuterte von der Plötzlichkeit des Werdens. Denn wie dort die Plötzlichkeit des Werdens die kontinuierliche Veränderung in der Zeit aufhob und dieselbe in unendlich viele diskrete Momente zerlegte, so wird von Zeno der Raum in unendlich viele diskrete Teile zerschnitten und die kontinuierliche Veränderung im Raum in unendlich viele diskrete Momente aufgelöst, so daß der Uebergang von einem Punkte zum andern daranstoßenden ebenfalls nach der Analogie des dort geführten Beweises plötzlich d. h. hier außerhalb des Raumes vor sich gehen müßte. Aristoteles thut diese Aporie bekanntlich damit ab, daß er den Zeno der Verwechselung zwischen dem ἄπειρον πλήθει und dem ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις, d. h. zwischen dem Unendlichen des Maßes und dem der Ausdehnung, dem diskret Unendlichen und dem kontinuierlich Unendlichen oder Unbegrenzten beschuldigt, und es hat Zeno den Un-

terſchied dieſer Artbegriffe nicht beachtet, wie auch hier Parmenides den Widerſpruch der Prädikate wiederum dadurch erhält, daß er ἄπειρον und πεπερασμένον ohne Weiteres als Gattungsbegriffe und direkte Gegenſätze einander gegenüberſtellt, während das eine auf die Zahl oder das Maß geht, alſo eine diskrete, das andere auf die Ausdehnung, alſo eine kontinuierliche Größe bezeichnet. Allein mit der Beſchuldigung des Ariſtoteles iſt die Aporie nicht gelöſt, ſondern nur das Problem klar geſtellt. Es kommt darauf an, zu erklären, wie es möglich iſt, daß das continuierlich Endliche ſich in eine unendliche Menge diskreter Teile auflöſen läßt oder umgekehrt, daß das diskret Unendliche eine kontinuierlich endliche Größe werden kann. Parmenides verſucht hier die Löſung. Er ſagt, jeder, auch der kleinſte Teil, iſt immer ein Teil, Ein Einzelnes (ἓν ἕκαστον), alſo iſt jeder Teil gegen den anderen und gegen das Ganze begrenzt. Das alſo, was ſeiner Natur nach unendlich iſt, die reine Ausdehnung, wird durch die Teilnahme am Einen in ſich gegliedert und begrenzt. Die Verbindung alſo des Einen mit dem abſolut Vielen, dem Unendlichen, würde hiernach die Aporie löſen. Wir würden ſagen, das ſeiner Natur nach Unendliche wird durch die Syntheſis der Anſchauung eine begrenzte endliche Größe; durch die Syntheſis der Anſchauung im Sehen wird die unendliche Menge der Punkte, die bei der Bewegung zu Orten werden, eine begrenzte Linie, die unendliche Menge der Linien eine begrenzte Fläche, die unendliche Menge von Flächen ein Körper.

Aber B ſchließt ſich das Andere und Eine gegenſeitig aus, weil damit eine erſchöpfende Disjunktion gegeben und es kein Drittes außerdem mehr giebt. Deshalb kann das Andere

nicht ein Ganzes sein noch Teil von demselben und deshalb auch nicht Vieles, denn sonst müßte jeder Teil ein Einzelnes sein; auch keine Zahl, denn sie setzt sich aus Eins zusammen. Kurzum es müssen ihm alle Prädikate abgesprochen werden. Hier liegt der Fehler erstens in der falschen Disjunktion. Nur die kontradiktorische Disjunktion ist erschöpfend, das Andere aber ist dem Einen nicht kontradiktorisch entgegengesetzt. Das Eine und das Andere können in einem gemeinschaftlichen Dritten zusammen kommen, eben in der Verbindung beider. Und zweitens ist wiederum das Eine unterschiedlos als reiner Begriff, als Einzelnes und als Zahl genommen.

II. Bei der zweiten Hypothese: Wenn das Eine nicht ist, kommt es auf den Begriff der Negation an. Hier wird sie einmal als Relationsbegriff und damit als Bestimmtheit und das andere mal als absolute Verneinung gefaßt, was in Theaet. 188 D und 189 B unterschieden: *οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὂν δοξάζειν, οὔτε περὶ τῶν ὄντων, οὐτε αὐτὸ καθ' αὑτό* und im Soph. 237 ff. dialektisch abgehandelt wird. A: Wenn das Eine nicht ist, was folgt daraus? Er setzt hier, während er sonst die Hypothese ausdrückt: *ἓν εἰ ἔστι* den Artikel zu *ἓν* und sagt: *εἰ δὲ μὴ ἔστι τὸ ἕν* — vielleicht thut er das absichtlich, denn auch unten 161 A unterscheidet er zwischen dem Einen als Allgemeinbegriff und als individuellem Einen und bezeichnet jenes mit *τὸ ἕν* (*εἰ μέντοι μήτε τὸ ἓν μήτ' ἐκεῖνο μὴ ἔστι*). So nimmt er hier dem Einen nur die objektive und substantielle Existenz, läßt ihm aber das Sein als Begriff und als Accidens. Er schließt nämlich so: In unserer Hypothese ist das Eine wenigstens ein Begriff (denn das bedeutet das *γνωστόν τι λέγει*

und ἴσμεν ὁλέγει), und zweitens ein Anderes von etwas, was objektiv ist, wie auch im Soph. 257 B die Negation als ἕτερον geradezu bestimmt wird. Nun kann aber kein bestimmtes Ding noch eine bestimmte Eigenschaft oder Beziehung ohne das Prädikat der Einheit vorgestellt werden (οὐδ' ἂν ἐκείνῳ ἂν τι ἦν οὐδ' ἐκείνου οὐδ' ἄν τι ἐλέγετο, εἰ μήτε τοῦ τινὸς αὐτῷ μετῆν μήτε τῶν ἄλλων τούτων). Es hört also jedes Urteil auf, wenn sowohl das Sein des Einen im Allgemeinen als auch im Individuellen aufgehoben wird. Wenn ich also das Urteil bilde: Das Eine ist nicht, so muß ich, wenn ich das allgemeine Eine aufhebe, wenigstens etwas Individuelles unter dem Subjekte verstehen, und somit muß das Eine zu dem Individuellen und damit zu dem Vielen in Beziehung stehn. Und damit sind ihm die Prädikate, die aus der Beziehung der Dinge zu einander hervorgehn, zugesprochen; Ähnlichkeit, Gleichheit und ihre Gegensätze, Größe, Kleinheit. Aber nun beweist er auch das Sein selbst als Prädikat. Er sagt: Wenn das Eine nicht ist, so ist das sein Gesetz oder sein Wesen nicht zu sein, also ist das sein Sein, nicht zu sein. Hier ist das Sein als Wesen gefaßt, die οὐσία also nicht in der Bedeutung von substantieller oder accidentieller Existenz, sondern in der von Wesen, also der begrifflichen Identität mit sich selbst, genommen. Und indem er nun weiter schließt, daß also das Eine, wenn es nicht ist, doch auch wiederum ist, die Einheit von Sein und Nichtsein aber ist das Werden, also wird das Eine, so identifiziert er auch hier verschiedene species des Begriffs Sein, und unterscheidet nicht zwischen der οὐσία als Wesen und als Existenz. Wenn das Eine aber wird, bewegt es sich; da es aber nicht

ist, so ist es auch nirgends, also kann es weder den Ort ändern noch sich drehn und bewegt sich also auch nicht. Hier nimmt er das Sein drittens als individuell räumlich bestimmte Existenz, ohne den speziellen Unterschied zu beachten. B. aber gebraucht er die Negation in dem Sinne kontradiktorischer Verneinung, und in diesem Sinne müssen natürlich alle Prädikate dem Einen, wenn es nicht ist, abgesprochen werden — ein Begriff vom Nichtseienden, der im Soph. 261 D mit denselben Worten wie in unserem Dialoge erklärt und als sophistisch bezeichnet wird: (*οὐσίας γὰρ οὐδὲν οὐδαμῇ τὸ μὴ ὂν μετέχειν*).

2) Wenn Eins nicht ist, so kann zwar das Andere nicht ein anderes vom Einen sein, aber das Prädikat des Anderen muß doch dem Begriffe des Anderen bleiben. Es muß also das Andere anderes in sich sein, sich also unterscheiden, da sich aber das Eine vom Andern nicht als Einzelnes unterscheiden kann, muß sich das Unterscheidende als Masse unterscheiden, die Masse scheint also Eins zu sein, während sie es in Wirklichkeit nicht ist, also ist auch jegliche Zahl und jegliches Maß und jegliche Teilung nur ein scheinbares Prädikat des Andern; und die Dichotomie des Zenon, die zwar nicht unter dem Namen seines Urhebers angeführt, aber doch gekennzeichnet wird, hat ihre volle Berechtigung. Kurzum alle Prädikate kommen dem Andern nur scheinbar, nicht in Wahrheit zu.

Der Fehler des ersten Schlusses, auf dem die folgenden beruhn, ist der, daß er den Relationsbegriff des Andern als einen substantiellen faßt. Denn der Begriff des Andern, von dem hier allein die Rede sein kann, wird nur durch den Gegensatz gegen das Eine konstituiert, mit dem er auch fällt.

Statt deſſen aber wird er von dieſer Relation losgelöſt und als Begriff an und für ſich gefaßt, und ihm das Prädikat im Sinne ſeines Weſens an und für ſich beigelegt. Aber wir bekommen hier die Einheit in der Bedeutung als Kategorie des menſchlichen Verſtandes, d. h. als Syntheſis der Perception des Mannigfaltigen. Denn der Schein beruht auf dem Gegenſatze von Vorſtellung und objektivem Sein. Wenn alſo das Andere, d. h. der Inhalt unſerer Erfahrung, an und für ſich nicht Eins iſt, aber Eins zu ſein ſcheint, ſo muß der Geiſt aus der Natur ſeines Weſens heraus die Einheit hinzubringen, d. h. die Einheit iſt dann nur die Form der Syntheſis in der Anſchauung (φαντασία) und Vorſtellung (δόξα), wie im Begriff. Wenn aber natürlich B die Einheit auch als Syntheſis des Geiſtes nicht iſt, und die Einheit ganz und gar nicht iſt, dann kann das Andere auch nicht Vieles ſein, weil das Viele das Eine vorausſetzt und kann auch nicht einmal irgend etwas ſcheinen.

Die Parmenideiſche Dialektik.

So wird das Urteilen und Denken, der λόγος, dadurch zerſtört, daß die Schlußfolgerungen aus den kontradiktoriſch entgegengeſetzten Hypotheſen vermöge eines doppelten Mittelbegriffs oder einer mangelhaften Disjunktion mit dem principium contradictionis in Widerſpruch geſetzt werden. Der doppelte Mittelbegriff, alſo der formal falſche Schluß, iſt das Gewöhnliche; doch tritt an 2 Punkten die mangelhafte Disjunktion, alſo der materiell falſche Schluß auf, erſtens in der Disjunktion der Beziehung der Dinge zu einander (146 B.), die entweder als daſſelbe oder als Anderes oder als Teil und Ganzes zu einander gefaßt werden, und 2. in der des Seienden in das Eine und das Andre. (159 B.) Aber beide Fehler beruhen auf demſelben Mangel, auf dem Mangel der Diviſion. Parmenides kennt nur den Gattungsbegriff und das demſelben entgegenſtehende anſchauliche Ding, unterſcheidet aber nicht die dazwiſchenliegenden Beſonderungen oder species der Gattung. So gebraucht er vor Allem das Eine ohne Unterſchied als Begriff, Zahl, Einzelnes und als Syntheſis des Geiſtes; nur das Ganze, alſo die Einheit in der Ausdehnung und für die Anſchauung, iſt ihm eine Erſcheinung des Einen (157 D.) im Vielen. Er kennt alſo nur die reelle, nicht die ideelle Teilung. Durch dieſe Teilung wird aber der Begriff Vieles, ohne ſeine Einheit aufzugeben,

er hat also auch eine Bewegung, aber eine ideelle, nicht eine reale, denn das Denken ist dem Plato Bewegung und hat einen Ort, die Seele, in der er zur Erscheinung d. h. zum Bewußtsein kommt.

Ebenso ist es mit dem Begriffe des Seins. Er gebraucht das Sein (ἔστι) als Wesen, also als Beziehung zu sich selbst, als Beziehung der Dinge zu einander, sei es im Raum, als Ganzheit, sei es in der Zeit als Resultat und Zweck des Werdens, ja als Erscheinung in der Gegenwart als gleichbedeutend. Auf der Division des Begriffes Sein beruht aber zugleich eine andere Verbindung der Begriffe, oder ein zweites Gesetz des Urteils. Nach dem Gesetze der Ueber- und Unterordnung der Begriffe werden die Begriffe so miteinander im Urteil verbunden, daß das Subjekt Art — und das Prädikat Gattungsbegriff ist, aber das Subjekt kann auch Substanz und das Prädikat Accidens sein. In jenem Falle wird das Seiende als in Beziehung zu sich selbst, in diesem in Beziehung zu einem andern gedacht. Die Beziehung kann aber eine äußere, eine gedachte Vergleichung zweier Subjekte mit einander sein oder eine innere, durch die das Dasein des Dinges selbst bestimmt wird. Jene ist die eigentliche sogenannte Relation, diese ist die Beziehung von Ding und Eigenschaft oder von Substanz und Accidens im engern Sinne. Dem Parmenides ist nur jene zum Bewußtsein gekommen, und zwar als Vergleichung anschaulicher Dinge, wenn er die Beziehungen in die Desselben, des Anderen und des Ganzen und Teils einteilt, aber nicht die andre, durch die verschiedene Begriffe zu einer innern Einheit verbunden werden. Die starre Einheit des Begriffs wird also durch die

Diviſion, die der Subſtanz durch die Beziehungen flüſſig gemacht; ein Begriff kann viele Arten unter ſich und viele Eigenſchaften in ſich enthalten. Und da eben darauf das Urteil und das Verhältnis von Subjekt und Prädikat beruht, ſo liegt in jenem Mangel auch der Grund von Verwechſelung zwiſchen Subjekt und Prädikat.

Und wie das Sein nicht unterſchieden iſt, ſo iſt auch das Nichtſein nicht unterſchieden; ſondern das eine mal die Negation im kontradiktoriſchen, das andere mal im konträren Sinne genommen, das einemal das Nichtſein als abſolute Verneinung des Seins oder als Gegenſatz des Seins als Begriff, das andremal als relative Verneinung, d. h. als Gegenſatz gegen ein beſtimmtes Sein, oder ein Daſein. Ferner iſt der λόγος im mathematiſchen Sinne als arithmetiſches und geometriſches Verhältnis, das Unendliche als diskret und kontunierlich Unendliches', der Begriff für ſich und als Beziehung zum Subjekt, alſo als Prädikat (bei dem ἕτερον 147 C. u. 148 A.), auch Werden und Sein, Zuſtand und Uebergang ununterſchieden geſetzt, und ſo der Widerſpruch gefolgert.

Da nun auf der Diviſion der Umfang und auf dem Verhältnis von Subſtanz und Accidens der Inhalt des Begriffs beruht, ſo liegt alſo der Fehler unſerer philoſophiſchen Spekulation in dem Mangel des Wiſſens vom Begriff.

Daß wirklich die Beweiſe der Eleaten, wodurch ſie die Welt der Erſcheinung zerſtörten, auf dieſer Identifizierung der Gattungs- und Artbegriffe beruhte, durch deren Hülfe ſie die Widerſprüche und Verſtöße gegen das principium contradictionis folgerten, zeigen einerſeits klar die ἔλεγχοι des Zenon,

und andererseits sagt es Aristoteles vom Parmenides ausdrücklich.

Denn wenn 1) im κεγχρίτης, durch den die Qualität der Dinge aufgehoben werden soll, Zeno behauptet, daß, wenn ein ganzer Scheffel von Hirsekörnern ein Geräusch verursachte, auch jedes einzelne Korn und dann auch ein 10000ster Theil des Korns ein solches verursachen müßte, so beruht dieser Satz auf der allgemeineren Prämisse, daß was vom Ganzen prädiziert wird, auch vom Teile prädiziert werden kann. Nun gilt das aber von dem Inhalte des Gattungs- und Artbegriffes, des γένος und εἶδος, aber nicht vom ὅλον und μέρος. Wir sehen also hier dieselbe Identifizierung koordinierter Begriffe, wie im Parmenides.

2. Der Schluß, durch den er den Raum aufhob, um dadurch, wie die Scholim zu Arist. Φ. 309ª sagen, auch alle Raumgebilde aufzuheben, ist uns zwar nicht in seiner Gestalt überliefert, wird aber nach den Andeutungen des Aristoteles etwa so gelautet haben:

Alles, was ist, ist im Raume,
Wenn der Raum ist, muß er im Raume sein.

Also muß der Raum, wenn er ist, in einem andern Raume sein, und so in infinitum, so daß dann unendlich viele Räume sein mußten. Hier ist das Sein nur in dem Sinne eines körperlichen, ausgedehnten Seins, um mit Plato zu reden, als eine δύναμις auf unsere Sinne, richtig angewandt, allein diese species mit dem Gattungsbegriffe des Seins identifiziert.

3. Die ἔλεγχοι, durch die er die Bewegung aufhebt, sowohl der dichotomische, der die Bewegungsgröße durch 2

teilt, als auch der auf einem andern Teilverhältniſſe beruhende λόγος vom Achill und der Schildkröte, laſſen ſich dahin verallgemeinern, wie wir ſchon oben berührt haben, daß er überhaupt die endliche Anſchauung des durch Raum und Zeit Beſtimmten als widerſpruchsvoll darſtellen will, weil das endlich Große ἄπειρον wird. Aber dieſes ἄπειρον iſt nicht unendlich groß, ſondern unendlich viel, nicht τοῖς ἐσχάτοις, ſondern διαιρέσει ἄπειρον. Es liegt keineswegs im Begriff des unendlich Vielen, unendlich groß zu ſein. Wir haben wiederum den Fehler, das εἶδος aus dem γένος nicht abgeſchnitten zu haben.

Von Parmenides aber ſagt Ariſtoteles Φ 186ª 22 ff., daß er falſche Prämiſſen und falſche Schlüſſe gebildet hätte, das erſtere, weil er das ὄν in verſchiedener Bedeutung gleich genommen, das andere, weil er nicht zwiſchen Subſtanz und Accidens unterſchieden und erkannt habe, daß der Eine Begriff Accidens, alſo Prädikat von vielen Subjekten ſein könnte. Aber, fügt er hinzu: Παρμενίδης οὔπω ἑώρα, Parmenides ſah das noch nicht. Was alſo der Dialog Parmenides darſtellt, das Nichtwiſſen vom Begriff und damit vom Urteil, oder die Identifizierung von Allgemeinem und Beſonderem, und von Subſtanz und Accidens, wird hier geradezu als der Mangel der Parmenideiſchen Dialektik angegeben. Deshalb geben die Eleaten auch keine Definitionen, wie das Plato Soph. 244 B. an ihnen tadelt, ebenſo wenig wie die Sophiſten, aber es iſt doch Grund und Motiv bei beiden verſchieden. Die Sophiſten konnten von der Vielheit nicht zur Einheit, die Eleaten von der Einheit nicht zur Vielheit kommen, obwohl die Sophiſten die Aporien der Eleaten zu ihren Zwecken benutzten.

So ſteht im Philebus E. 17: *οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, τὰ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς· τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει, οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.* Die Unterlaſſung eben, das Eine mit dem unendlich Vielen durch die Diviſion zu vermitteln, ſcheidet die falſche Dialektik von der rechten. Allein bei jenen lag der Fehler weſentlich im Willen, bei dieſen in der noch mangelhaften Erkenntnis. Dieſer Streben war ideal und wiſſenſchaftlich, und gerade durch ſie iſt Plato zu der Entdeckung der Diviſion angeregt, durch deren Anwendung ihre Aporien gelöſt werden können. Im Soph. 242 C. heißt es: *Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν*, wo geradezu den Eleatikern das Verdienſt zugeſchrieben wird, zur Unterſuchung über die Einteilung der Begriffe angeregt zu haben, weil dadurch, wie aus dem Zuſammenhang erhellt, die Aporien über das Sein und Nichtſein erledigt werden könnten. Und wie Plato die formale Methode der Eleaten zu ernſter Dialektik benutzt hat, zeigt die Schilderung des *ἐλεγκτικὸν εἶδος*, das mit dem *νουθετητικὸν* die Arten der *παιδεία* bildet: *διερωτῶσιν ὧν ἂν οἴηταί τίς τι πέρι λέγειν λέγων μηδὲν· εἶθ' ἅτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥᾳδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταὐτὸν τιθεάσι παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὑταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ ἐναντίας.*

Hier haben wir ganz die Form der Dialektik wie im

Parmenides: das Feſtſetzen der Prämiſſen, die Zurückführung der im Schlußſatz zu verbindenden Begriffe auf denſelben Mittelbegriff (*εἰς ταὐτόν*) und dann die Darlegung des Widerſpruches oder Verſtoßes gegen das principium contradictionis; aber darin liegt der Unterſchied zwiſchen unſerer *παιδιὰ* und jener *παιδεία*, daß hier die kontradiktoriſch-entgegengeſetzten Urteile (*δόξαι αὐταὶ αὐταῖς ἐναντίαι*) daſſelbe Subjekt (*περὶ τῶν αὐτῶν*) und daſſelbe Prädikat *πρὸς τὰ αὐτὰ*) in demſelben Sinne haben (*κατὰ ταὐτά*), in der *παιδιὰ* aber der Mittelbegriff durch Identifizierung über-, unter- und nebengeordneter Begriffe ein doppelter wird. Und im Phaedon 101 beſchreibt Platon ſeine eigene Methode dahin, daß er Begriffe hypothetiſch geſetzt und daraus die Konſequenzen gezogen und geſehen habe, ob dieſelben Widerſprüche enthielten oder nicht, und dann habe er einen höheren Begriff geſetzt u. ſ. f., bis er zu einem paſſenden Abſchluß gekommen ſei. Man ſieht, hier hat Plato die hypothetiſch-deduktive Methode des Parmenides mit der induktiven des Sokrates verbunden, von dem einen die durch dieſen und ſeine Schule ausgebildete Lehre vom Schluß, von dem andern die von der Begriffsbildung genommen, um die Dialektik dann ſelbſt durch die Begriffsteilung zu vervollkommnen. Denn die früheren, ſteht im Soph. 267 D., hatten kein Bewußtſein von der Diviſion (*τῆς τῶν γενῶν κατ᾽ εἴδη διαιρέσεως παλαιά τις αἰτία τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἀσύννους παρῆν ὥστε μηδ᾽ ἐπιχείρειν μηδένα διαιρεῖσθαι*).

Im Philebus aber 15 D. u. E. wird die Begeiſterung geſchildert, in die der gerät, dem zum erſten mal zum Bewußtſein kommt, was in der Sprache, im Satze, ſchon lange

als ewiges unbewußtes Gefühl der Seele ſich ausdrückt, daß daſſelbe Subjekt Eins und Vieles wird in Begriff und Diviſion; dann glaubt er einen Schatz des Wiſſens gefunden zu haben, und in ſeiner begeiſterten Freude ſubſumiert er das Beſondere unter das Allgemeine und teilt das Allgemeine in das Beſondere und „faßt jeden damit an, deſſen er habhaft werden kann, Alt und Jung, und Vater und Mutter, es fehlt nicht viel auch die Tiere; einen Barbaren wenigſtens würde er nicht ſchonen, wenn er nur einen Dollmetſcher fände.“ So wird eben die alte Aporie von dem Einen und Vielen durch die Diviſion der Begriffe gelöſt, und auf der Diviſion beruht wiederum die Definition. In jener vor allem ſieht Plato die wahre Dialektik. Soph. 253 C. ſagt der Eleatiſche Gaſtfreund: *τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν ὂν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;* die Diviſion alſo und die rechte Unterſcheidung der nebengeordneten Begriffe iſt die Sache wahrer Dialektik. Und als Theätet das bejaht, fährt jener fort: *Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς ὁρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρὶς, πάντη διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι' ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ ξυνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς διωρισμένας; τοῦτο δ' ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δυνατὰ καὶ ὅπη μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι·* Wer alſo die Diviſion zu handhaben verſteht, der erkennt auch wie 1) ein und derſelbe Begriff zu verſchiedenen ſelbſtändigen Subjekten Prädikat wird, 2) viele verſchiedene Begriffe als Prädikate in demſelben Subjekte enthalten ſind,

3) viele Begriffe einem höheren Begriffe ſubſumiert werden und 4) andere Begriffe wieder nicht in Verbindung mit einander gebracht werden können. Es beruht alſo darauf die richtige Beziehung der Begriffe zu einander nach den Geſetzen der Subſtantialität und der Über- und Unterordnung oder das Wiſſen vom Begriffe und vom Urteil. Dieſes Wiſſen aber macht den Philoſophen (*κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνευρηκέναι τὸν φιλόσοφον*). Und ſo iſt denn der ganze Sophiſt ein bewunderungswürdiges Beiſpiel der Diviſion, eine *πλάνη* in dieſer logiſchen Operation voll Scharfſinn, Energie und Humor, wie der Parmenides eine *πλάνη* in der Schlußfolgerung iſt, und zeigt zugleich, wie auf der Diviſion die Definition beruht. Und ähnlich ſucht der Theätet den *λόγος* durch die Diviſion zu retten, in der die Aporie der ſtarren Einheit der Eleaten und die der unendlichen Vielheit der Herakliner verſöhnt und gelöſt ſind, und läßt ſchließlich erraten, daß auch die Definition auf derſelben beruht. Denn er teilt 206 D. ff. den *λόγος* ein in 3 Arten. 1. iſt er überhaupt ein Satz oder Urteil. 2. iſt er die partitio, d. h. die Zerlegung des Ganzen in ſeine Teile. 3. aber iſt er die Angabe der ſpezifiſchen Differenz, was man nach dem Inhalt des Ganzen dahin ergänzen muß, daß er die Angabe der *μία ἰδέα*, d. h. des allgemeinen Gattungsbegriffs mit der ſpezifiſchen Differenz iſt, ſo daß alſo durch die Diviſion auch die Definition erkannt wird. Was alſo im Parmenides verſteckt liegt, daß die Teilung des Ganzen keineswegs den Begriff der Teilung erſchöpft, ſondern die Teilung des Begriffs, eben die Diviſion, hinzu kommen muß, das iſt hier im Theätet klar ausge-

gesprochen, da der partitio die Definition zur Seite gestellt wird, die die Division voraussetzt.

So wird der λόγος, der durch die Eleatische Dialektik widerrechtlich zerstört und vernichtet wird, durch die Platonische wiederaufgebaut und gerettet. Und ebenso werden auch wohl die Ideen, auf deren Sein das Denken und der Gedankenaustausch ja beruhen sollte, die aber durch des Parmenides Einwürfe unhaltbar geworden zu sein scheinen, durch dieselbe Platonische Dialektik gerettet werden können. Und in der That, die Einwürfe des Parmenides gegen die Ideen beruhen auf dem Mangel der Unterscheidung der Begriffe. Wir brauchen nur die im zweiten Teil durch die unbewußte Logik der Sprache, wie wir nach der oben angeführten Stelle des Philebus sagen können, getroffene Scheidung, die aber dem Parmenides noch nicht zum philosophischen Bewußtsein gekommen war, mit Bewußtsein anzuwenden, um die Möglichkeit der Ideen gegen den Parmenides zu behaupten.

Kritik des erſten Teils. Zuſammenhang der beiden Teile. Idee und Stellung des Dialogs.

Der erſte Einwurf, daß die Dinge an der Idee weder als Ganzem noch zum teil teil haben könnten, weil in beiden Fällen die Idee ihre Einheit aufgeben müßte, erledigt ſich ſogleich dadurch, daß das Verhältnis zwiſchen ihnen auch das des Allgemeinen und Beſonderen ſein kann, in dem die Einheit und die Vielheit mit einander ſich verbinden. Dieſe begriffliche Beziehung der Über- und Unterordnung wird auch durch die Beiſpiele, die Sokrates und Parmenides gebrauchen, und die ja bei Plato immer ihre Abſicht haben, angedeutet. Sokrates gebraucht das Bild des Tages oder des Lichtes, das von jeher Symbol des geiſtigen Weſens geweſen, und von Plato ſelbſt ja auch ſonſt ſo gebraucht wird, und wie er in der Republik geradezu die vielfache Erſcheinung der Idee durch die vielfache Abſpiegelung eines Dinges anſchaulich macht, ſo veranſchaulicht er auch hier die vielfache Erſcheinung der Idee als eines Ganzen durch die gleichmäßige Erſcheinung derſelben Lichtkraft in unendlich vielen Orten des Raumes. An Stelle dieſes Beiſpiels vom Licht ſetzt Parmenides das des Lakens, alſo ein körperliches Ding in Übereinſtimmung mit ſeiner Auffaſſung von Ganzem und Teil. Ein anderes Beiſpiel gebraucht Parmenides, das vom Großen und Kleinen, um jene Teilung als widerſpruchsvoll darzuſtellen, indem er ſagt, es würde alſo durch einen Teil des Großen etwas groß und durch Hinzufügung eines Teils vom Kleinen etwas klein, alſo durch Verkleinerung etwas groß und durch Hinzufügung etwas klein werden.

Bekanntlich ſagt Ariſtoteles, Plato hätte für die Idee 2 Prinzipien aufgeſtellt: 1) das Eine und 2) das Große und Kleine. Das letzte Prinzip beſtimmt offenbar den Umfang der Idee, wie ebenſo die über- und untergeordneten Begriffe ſich durch die Größe des Umfangs von einander unterſcheiden, und Plato verſchiedene mal von großen Ideen ſpricht, unter denen Ideen von großem Umfange zu verſtehen ſind. So nennt er z. B. im Sophiſten 254 C. und D. das Seiende, Ruhe und Bewegung *μέγιστα εἴδη*.

Auf der Einheit aber beruht der Inhalt des Begriffs, denn die Prädikate deſſelben müſſen mit ihm als Subjekt übereinſtimmen. Nun beſteht eben das Verhältnis zwiſchen Inhalt und Umfang, daß je mehr man von jenem fortnimmt, deſto größer dieſer wird, und umgekehrt, je mehr man von jenem hinzufügt, deſto kleiner dieſer wird. Alſo wird bei der idealen Teilung durch Verkleinerung etwas vergrößert und durch Hinzufügung verkleinert, und was bei der realen Teilung widerſpruchsvoll (*ἄλογον*), iſt bei der Diviſion logiſch berechtigt (*εὔλογον*).

Der 2. Einwurf, der darin beſteht, daß die Subſumtion der Eigenſchaften oder Prädikate der Dinge unter einer Idee eine Subſumtion der Idee und der Prädikate unter einer höheren Idee notwendig machte, weil der Idee daſſelbe Prädikat zukäme wie den Dingen, widerlegt ſich durch den Unterſchied von Subſtanz und Accidens. Denn die Idee hat ihre Prädikate durch ſich ſelbſt, nicht durch ein anderes, oder die Urſache des Seins, das durch das Prädikat beſtimmt wird, liegt in ihr ſelbſt, die Dinge aber haben das Prädikat nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch die Idee. Die Ideen haben alſo kein Drittes nötig, um ihr Sein zu beſtimmen. Es iſt

dies der Unterſchied, auf deſſen Identifizierung der Trugſchluß 164 B. beruht, den aber Parmenides ſelbſt 139 C. macht, wo er ſagt, das Eine ſei nicht ein anderes von dem Übrigen, denn es ſei dieſes nicht durch ſich, alſo auch nicht an ſich; das heißt, es ſei das nicht ſubſtantiell, ſondern nur durch das Sein eines Andern, mit dem es verglichen wird, alſo accidentiell. In demſelben Sinne nennt Spinoza das ein ſubſtantielles Sein, was die Urſache des Seins in ſich ſelbſt hat.

Dieſen beiden von Parmenides zwiſchen der Idee und den Dingen angegebenen Beziehungen, die innerhalb des Kreiſes der Anſchauung ſtehen bleiben, fügt Sokrates zwei andere hinzu, die die Idee in den Kreis der geiſtigen Selbſtthätigkeit erheben und ſie als Begriff einerſeits und andrerſeits als Gegenſtand einer Anſchauung, als Urbild, beſtimmen.

3. ſchließt nun Parmenides: Wenn die Idee Begriff iſt, ſo muß auch das Begriffene begreifen, denn zum Begriff gehört ein Begriffenes, dieſes hat Teil an der Idee, d. h. am Begriffe, alſo muß es begreifen oder obwohl es Begriff iſt, ohne Begriff ſein.

Er ſagt im Unterſatz: es hat Teil am Begriff, und im Schlußſatz: es iſt Begriff. Der Begriff beſteht aber aus der Form des Bewußtſeins und dem Inhalte des Gegenſtandes, er iſt eben zugleich τοῦ ὄντος; wenn nun etwas daran teil hat, braucht es nur am Inhalt oder der Form teil zu haben, aber nicht notwendig an beiden. Es iſt hier alſo Teil haben und Sein, alſo accidentielles und ſubſtantielles Sein, und ebenſo Bewußtſein und Bewußtes oder Subjekt und Objekt mit einander verwechſelt. Das Begreifen iſt Sache der Seele, das Begriffenwerden kommt dem objektiv Seienden zu. Soph. 248 D. ἡ μὲν ψυχὴ γιγνώσκει, ἡ δὲ οὐσία γιγνώσ-

κεται. Offenbar iſt von Parmenides der Unterſchied zwiſchen Denken und Sein noch nicht gefaßt, wie er ja auch νοεῖν und εἶναι in ſeinem Gedichte gleichſetzt.

Aber die unbewußte Logik hat den Parmenides in unſerm Geſpräche auch dieſen Unterſchied machen laſſen. Denn er ſpricht an mehreren Orten von dem, was man in Gedanken an und für ſich nimmt im Gegegenſatz gegen die Dinge (cf. 143 A.).

4. Während in den beiden vorhergehenden Beziehungen die Idee als Grund der Anſchauung und des Begriffs aufgefaßt wird, wird ſie ferner zum Grund des Werdens, wenn ſie als Urbild der Dinge hingeſtellt wird.

Die Dinge werden alſo den Ideen nachgebildet, haben, um mit Plato zu reden, teil an ihren Urbildern durch die vermittelnde Idee der Ähnlichkeit. Nun ſagt Parmenides: Das Urbild iſt dem Abbild ebenſo gut ähnlich als das Abbild dem Urbild, das Urbild hat alſo auch teil an der Ähnlichkeit, es muß alſo wiederum eine Idee geben, durch die das Urbild ähnlich wird u. ſ. f. ins Unendliche. Alſo, ſchließt er, hat das Andere nicht durch die Ähnlichkeit teil an den Ideen. Er kann doch nur ſchließen: alſo hat das Andere nicht durch das Urbild ſelbſt teil daran. In der Idee der Ähnlichkeit liegt ja gerade das Dritte, worin ſie zuſammenkommen. Es findet alſo hier eine Verwechslung der beſtimmten Idee der Ähnlichkeit mit dem Urbilde überhaupt ſtatt, d. h. es iſt ein beſtimmtes εἶδος für das ganze γένος geſetzt. Das iſt die formale Seite des Schluſſes. Die Sache liegt jedoch tiefer. Bei der Erſcheinung iſt das Ähnlichwerden ein realer Prozeß, bei der Idee iſt es nur eine ideale Beziehung. Die Idee wird nur ähnlich durch die ideale,

die Erſcheinung durch die reale Bewegung, d. h. jene nur im Denken, dieſe für die Anſchauung. Jene wird Gegenſtand der idealen Anſchauung in der göttlichen Seele, aber dieſe durch die Nachbildung derſelben in der ἑτέρα φύσις τῆς ἰδέας Gegenſtand der äußern Anſchauung. Das Werden muß alſo in doppeltem Sinne genommen werden, in dem der idealen und realen Bewegung, während Parmenides dieſe Arten wiederum nicht unterſcheidet. Und außerdem ſetzt er die Beziehung der Idee zum Dinge und die des Dinges zur Idee identiſch. Das Ding bleibt eben hinter der Idee zurück, und wird ihr nur ähnlich; die Idee wird in dieſem Sinn gar nicht, ſondern iſt ewig und in ſich vollkommen. Die Beziehung zwiſchen zwei Begriffen iſt nicht dieſelbe, je nachdem man den einen zum andern, und den andern zum einen in Beziehung ſetzt, ſondern es ſind eben zwei verſchiedene Relationen darin enthalten — gerade wie es ein Unterſchied war, ob man das Sein zum Nichtſein oder das Nichtſein zum Sein in eine zeitliche Beziehung zu einander ſetzte, was Parmenides eben wiederum als identiſch gefaßt hatte.

Wollte man aber ſagen, das Ding und die Ähnlichkeit müſſen in einem Dritten wieder zuſammenkommen, da beide das Prädikat der Ähnlichkeit haben, ſo würde das auf dieſelbe Weiſe widerlegt werden können, wie der Einwurf gegen die 2. Beziehung; die Ähnlichkeit hat das Prädikat durch ſich ſelbſt, die Dinge durch ein anderes, alſo wäre ſubſtantielles und accidentielles Sein hier wieder identifiziert.

In dieſem Unterſchied zwiſchen Sein und Werden und zwiſchen idealer und realer Bewegung liegt auch der Schlüſſel zur Löſung der andern Aporie, daß, wenn die Ideen ſind, zwiſchen ihnen und der Erfahrungswelt keine Be-

ziehung ſein könnte, alſo ein vollkommener Dualismus der Welt angenommen werden müßte. Denn zunächſt wird natürlich der Dualismus der Erfahrungswelt, den der junge Sokrates dadurch ſetzt, daß er den Körpern ſelbſt im Gegenſatz zu den Eigenſchaften oder Beziehungen ein Sein an und für ſich, den Eigenſchaften aber nur ein Sein durch die Idee zuſchreibt, durch die Konſequenz aufgehoben, daß die ganze Erfahrungswelt ihr Sein nur durch die Ideenwelt hat. Die Scheu des Sokrates, auch den Körpern Ideen zu hypoſtaſieren, findet ja ihre natürliche Erklärung in dem Schein von ſubſtantiellem Sein, das die Körper ſelbſt für das gewöhnliche Bewußtſein haben, und daß Plato zunächſt von den Beziehungen der Dinge bei ſeiner Ideenlehre ausgegangen, zeigt auch der Sophiſt, wo im Gegenſatz gegen die Materialiſten, die nur die palpabeln Körper ſelbſt als ſeiend betrachten, den *πράξεις*, den Beziehungen der Menſchen zu einander, daſſelbe Recht wie jenen zu ſein zuerkannt wird. Es war ihm zunächſt darum zu thun, den ſittlichen Beziehungen ein wahres und feſtes Sein zu verſchaffen, wie er ja auch immer vorzugsweiſe aus dieſem Kreiſe die Beiſpiele für die Idee nimmt; aber die dialektiſche Konſequenz mußte ihn darauf führen, auch den Körpern nur ein Sein durch die Idee beizulegen, wie denn auch im Timäus die Körper nach den Muſtern der Idee gebildet werden. Die ganze Welt der Erfahrung alſo hat nur ein accidentielles, die der Idee ein ſubſtantielles Sein. Das Sein aber wird im Sophiſten als *δύναμις* (cf. 246 E. ff.) definiert und das weiter erklärt 247 B.: *ἀλλὰ μὴν τό γε δυνατόν τῳ παραγίγνεσθαι καὶ ἀπογίγνεσθαι πάντως εἶναί τι φήσουσιν;* was alſo zu etwas in Beziehung und wieder außer Beziehung treten kann, iſt

demnach ein Seiendes; das Sein ist also die δύναμις τῆς κοινωνίας und ihres Gegenteils, wie auch das Ist des Satzes immer eine Beziehung zweier Begriffe ausdrückt, und die Sprache deckt sich ja für den Griechen viel mehr mit dem Gedanken als bei uns, das Denken war ihnen zugleich Sprechen, das einsame Denken ein Selbstgespräch, wie Plato selbst Theaet. 189 E. sagt, und die sprachlichen und logischen Begriffe haben dieselben Bezeichnungen. Wenn die Ideen also sind, so treten sie auch in Beziehung zu einander, und in diesem Sinne ist das Sein die δύναμις τῆς κοινωνίας τῶν ἰδεῶν, wie man sagen kann. Dadurch entsteht die ideale Bewegung und Besonderung, indem eine Idee mit andern sich verbindet. So entsteht im Gespräche des Parmenides ihm unbewußt durch die Verbindung des Einen mit dem Sein und dem Andern die Zahl, die das Schema der Division ist und deshalb zwischen der Idee und den Dingen vermittelt, und das Einzelne und durch die mit der Ausdehnung das Ganze. Das δυνατὸν παραγίγνεσθαι und ἀπογίγνεσθαί τῳ ist in dieser Hinsicht dasjenige, was man von etwas bejahen oder verneinen kann, wodurch neben jener idealen Besonderung oder Division auch noch eine andere ideale Bewegung der Idee entsteht, nämlich der λόγος oder das Urteil. Und den erklärt eben Plato für einen wahren Dialektiker, der die Begriffe ihrem Wesen entsprechend mit einander verbindet und von einander trennt. In der Erfahrungswelt aber tritt das Sein als eine Teilnahme der Materie, der ἑτέρα φύσις τῆς ἰδέας, an den Ideen auf; hier ist das Sein auch eine Beziehung, aber eine reale Bewegung, ein Werden, in der die Beziehungen der Dinge zu einander nicht aus der Nothwendigkeit ihres eigenen Wesens hervor-

gehn, sondern nur soweit die Idee in ihnen wirksam ist. So ist also die ganze Welt der Anschauung ein Abbild und eine Erscheinung der Ideenwelt, aber worin liegt die Vermittelung zwischen beiden? Die liegt eben wiederum versteckt in den Begriffen, aus denen Parmenides die Beziehungslosigkeit der beiden Welten ableitet, der ἐπιστήμη und δύναμις, dem Wissen der Menschen und dem Wissen und Können der Götter. Kein νοῦς χωρὶς ψυχῆς sagt Plato Tim. 30. B., das Wissen setzt die Seele voraus, die Seele des Menschen schaut die Dinge und hat dadurch teil an der realen Bewegung, die in die ideale Bewegung sich umsetzt, wenn das Anschauen das Denken verursacht. Die Seele hat teil an der realen und idealen Bewegung (cf. Soph. 249 ff.), und darum ist sie die Vermittlung zwischen der Welt der Erfahrung und der der Ideen. Das ist der Sinn, der in der Art ihrer Bildung liegt, wie sie im Timäus beschrieben wird, wenn sie aus dem Unteilbaren und ewig mit sich Identischen und dem Teilbaren und Andern und einer Mischung von beiden gebildet wird. Sie hat ideale und reale Bewegung, wie im Timäus geradezu 37 A. und B. gesagt wird und ist darum die Vermittlung zwischen beiden Prinzipien. Und wie die Seele des Menschen durch die reale zur idealen Bewegung gelangt, so umgekehrt die der Götter durch die ideale zur realen. Der Gott, heißt es im Timäus, schaut die Ideen, die παραδείγματα, die, wie es im Timäus, im Parmenides und Theätet (176 E.) heißt, in der Natur ewig feststehn, also an keiner Veränderung oder realen Bewegung teilnehmen, und darnach bildet er die Welt, denn auch im Soph. verwirft Plato die Ansicht (265 C.), daß die Natur von selbst die Dinge hervorbringe, sondern sie gehe von einem Gotte aus durch Vermittlung göttlichen Denkens und

Wissens. Der Gott hat also die ideale Anschauung der ewig seienden Ideen, die eben durch die Anschauung zu παραδείγματα werden, um dann die ideale Bewegung in die reale umzugestalten. In der göttlichen Seele ist also die ἐπιστήμη und δύναμις, sie ist die Vermittlung zwischen Sein und Werden, zwischen Idee und Erscheinung. Göttliche Seelen sind ihm aber die Weltseele cf. Tim. 34 B. und die Seelen der Himmelskörper, die schaffenden Mächte, aus denen auch unsere Seele ein Ausfluß ist. (cf. Tim. 30 C.) Jetzt sieht man auch klar die Bedeutung der drei im ersten Teile gesetzten Beziehungen, denn Anschauung, Begriff und παράδειγμα drücken die Art und Weise aus, wie in der That Idee und Erscheinung mit einander in Beziehung gesetzt werden.

Auf dieselbe Weise also, durch das Wissen vom Begriffe, wird in dem Übungsspiele (der πραγματειώδης παιδιά) und in der wirklichen Spekulation (der πραγματεία) der λόγος gerettet. Und darin liegt der Zusammenhang der beiden Teile und die Einheit und Idee des Dialogs. Diese liegt eben in dem Zwecke darzustellen, wie zu dem Wissen vom formalen Schlusse das Wissen vom Begriffe, zu der Eleatischen Methode die Sokratisch-Platonische hinzukommen muß, um die Wahrheit zu erkennen.

Damit ist auch dem Parmenides seine Stellung unter den Platonischen Dialogen angewiesen. Denn wie in ihm handelt es sich auch im Theätet und Sophisten um die Rettung des λόγος, des Wissens und dessen Mitteilung. Im Theätet wird ausgeführt, was das Wissen nicht ist, im Sophisten werden die im Theätet sich ergebenden Aporien, die der positiven Erkenntnis des Wissens hinderlich sind, gelöst und eine Anschauung von der Erkenntnis eines Wissensobjekts

gegeben. Das Wiſſen iſt nicht αἴσθησις, ſagt der Theätet, nicht ὀρθὴ δόξα, denn dann muß es neben der ὀρθὴ auch eine ψεύδης δόξα geben, die ſich alſo das Nichtſeiende vorſtellt. Aber wie kann man ſich das Nichtſeiende vorſtellen? Was iſt das Nichtſeiende? Das Wiſſen iſt auch z. nicht ὀρθὴ δόξα μετὰ λόγου, wenn man den λόγος als Satz, als partitio und als Angabe der ſpezifiſchen Differenz faßt. Was iſt aber der λόγος in Wahrheit? Der Sophiſt löſt die Frage nach dem Nichtſein und nach dem λόγος. Die Löſung beider Fragen liegt in der Verbindung und Trennung der εἴδη, die für den λόγος Begriffe werden. Und dieſe Löſung findet ſtatt durch die Bekämpfung der ſtarren Einheit und der abſoluten Verneinung des Parmenides und der Unbeweglichkeit der εἴδη, womit er wohl die Megoriker treffen will. Das Seiende iſt nicht abſolut ſtarr und Eins, ſondern es verbindet ſich mit anderen Ideen, und ſo entſteht die Beziehung der Ideen zu einander nach dem Verhältnis von Subſtanz und Accidens, καθ' αὐτό und als πάθος oder μετέχειν, und nach dem von γένος und εἶδος, nach der Ueber- und Unterordnung; d. h. es entſteht durch die Bewegung ein beſtimmter Inhalt und Umfang der Idee. Nun kommt es darauf an, welche Ideen ſich mit einander verbinden, und welche nicht; dieſer Gegenſatz der Verbindung oder der κοινωνία, die ἐναντιότης des Seins, das eben die Idee der κοινωνία iſt, iſt das Nichtſein.

Die Idee des Nichtſeins verbindet ſich aber mit der Thätigkeit der Seele und dadurch entſteht die ψεύδης δόξα, die das Getrennte als verbunden oder das Verbundene als getrennt ſetzt. Der wahre λόγος iſt die Verbindung deſſen, was ſeinem Weſen nach in Verbindung ſteht und Trennung deſſen, was keine Verbindung eingehen kann. Die richtige Scheidung

und Verbindung der εἴδη oder Begriffe ist der wahre λόγος. Den aber zu finden hat Parmenides anregend gewirkt, sagt der Eleatische Gastfreund. Und nun regt in unserm Dialog wirklich Parmenides den jungen Sokrates an, indem er durch den im Sophisten bekämpften absoluten Gegensatz des Einen und Vielen, des Seins und Nichtseins den λόγος aufhebt, der wiederum durch die im dialektischen Prozeß mit innerer Notwendigkeit sich ergebende Teilung der Begriffe (wie Plato dasselbe auch Soph. 252 C. beschreibt) behauptet werden kann. Gewiß besteht die Anregung, was Schleiermacher für die Hauptsache hält, auch in dem konsequenten Schließen; auch regt Parmenides den Sokrates an, sich von den Vorurteilen los zu machen, die Dinge nach menschlichem Werte zu schätzen, wie ebenso Galilei in seinen Discorsen sagt, in der Natur gelte Lehm und Erde so viel wie Gold und Edelsteine. Aber die eigentliche Anregung liegt in der Darreichung von Gedanken, die Parmenides aus der Tiefe seines Geistes ausspricht und mit Hilfe deren die Mängel seiner Dialektik ausgeglichen und dieselbe zum Mittel gemacht werden kann, die Wahrheit zu erkennen und mitzuteilen. Was also beim Theätet und dem Sophisten den Hintergrund bildet, ist hier zur Anschauung gebracht, die Überwindung und Vollendung der Eleatischen Dialektik durch die Sokratisch-Platonische. Und jetzt ist's auch klar, daß in Theätet (184 A.) und im Sophisten (217 C.) auf die Persönlichkeit des Parmenides und seine Gedankentiefe und das Gespräch, das er einst mit dem jungen Sokrates gehalten, hingedeutet wird. Es wird dadurch vorbereitet auf das Gespräch, welches das veranschaulicht, vor dem als Hintergrund sich der Theätet und die sich ihm anschließenden Dialoge, der Sophist, auch

der Staatsmann, bewegen, denn auch dessen Definition beruht auf der Division. Wenn ferner im Sophisten die an den Theätet sich anschließenden Dialoge zu dem Zwecke nach des Sokrates Aufforderung gehalten werden, um den Sophisten, den Staatsmann und den Philosophen zu unterscheiden und zu erkennen, so wird, wie dem Sophisten und dem Staatsmanne, auch dem Philosophen ein Dialog gewidmet sein, wie das auch Zellers Ansicht ist, der Philosoph wird uns aber im Parmenides indirekt veranschaulicht, indem eben der ideale Philosoph der ist, der die Parmenideische formale Dialektik mit dem Sokratischen Wissen vom Begriffe verbindet, d. h. mit der rechten Definition und Division. Auch ist nicht ohne Grund der Hauptvertreter im Sophisten und im Staatsmann der Eleatische Gastfreund, der die Parmenideische Dialektik aus Elea mitgebracht, aber als Gastfreund im Mutterlande die Eleatische Einseitigkeit aufgegeben und überwunden hat, wie ja Plato selbst die Sokratische Einseitigkeit als italischer Gastfreund ausgeglichen, und ebensowenig ist es ohne Grund, daß es Klazomenier, Jonier, Landsleute des Anaxagoras sind, die nach Athen kommen, um das Gespräch des Parmenides kennen zu lernen. In Athen wurden die Errungenschaften der westlichen und östlichen Kolonien vereinigt und deren Einseitigkeiten in einem höheren System ausgeglichen, ist doch Platos Ideenlehre selbst nur die Ausgestaltung einer Kombination verschiedener, im Osten und Westen entstandener Systeme, eine Ausgleichung extremer Gegensätze, eine echte Erscheinung des griechischen Geistes, dem die Mitte und das Maß seinen Charakter bestimmt.

Gp 83.360
Uber den platonischen Parmenides.
Widener Library
005617317
3 2044 085 153 559